LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

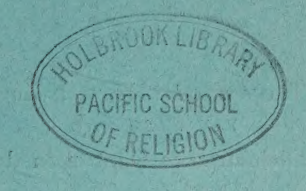
JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV
HEFT 1





1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des ersten Heftes
des XV. Bandes.

Seite

THOMAS ODER HEGEL?[1])

ZUM SINN DER »WENDE ZUM OBJEKT«.

VON

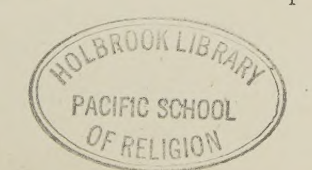
ERICH PRZYWARA S. J. (MÜNCHEN).

Das nun vollendete große Werk Richard Kroners »Von Kant zu Hegel«[2]), das zum erstenmal und wahrhaft meisterlich den deutschen Idealismus in seiner problemgeschichtlichen Geschlossenheit herausstellt, ist in seinem letzten Sinn der programmatische Ausdruck einer neuen dritten »Wende zu Hegel«. Die erste »Wende zu Hegel« vollzog sich in Windelband[3]). Sie war veranlaßt durch die Unfähigkeit des strengen Neukantianismus der rein mathematisch-logischen Methode, das Problem des Individuums und der Geschichte zu lösen. Aber die Frucht dieser ersten Wende war doch wiederum ein Rückfall in das alte Wissenschaftsprinzip der »Allgemeingesetzlichkeit«: der Wert-Kantianismus, der das geschichtlich individuelle Werden nur als Teilnahme an überindividuellen, allgemeingültigen Werten zu verstehen vermag. So mußte die zweite »Wende zu Hegel« kommen: Troeltsch's Geschichtsphilosophie. Aber Troeltsch's Bruch mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit und Allgemeingesetzlichkeit der Werte zwang schließlich über den ursprünglich rein geschichtlich-methodischen Sinn dieser

1) Die Redaktion hat sich entschlossen, obigen Aufsatz aufzunehmen, obwohl er aus dem Rahmen dessen, was der »Logos« zu bieten pflegt, herausfällt. Sie hat sich dabei von dem Gedanken bestimmen lassen, daß sich auch das Thomistische Philosophieren auf dem Boden bewegt, auf dem der Kampf der Weltanschauungsgegensätze sachlich im Sinne des »Logos« geführt wird, sofern dieses Philosophieren, wie im obigen Aufsatze, als ein lebendiges auftritt, das die heutige Problemlage berücksichtigt und in die heutige Diskussion eingreift (Anmerkung der Redaktion).

2) Bd. I Tübingen 1921; Bd. II ebd. 1924.

3) Vgl. Windelband, Präludien[5] (Tübingen 1915) I 167 ff., 283 ff.



Wende hinaus in die Metaphysik der Bewegung der endlichen Iche als letzter Alleinbewegung eines unendlichen göttlichen Ich-Willens [1]). Damit war diese zweite »Wende zu Hegel« die Vorbereitung der nun anhebenden dritten, der Richard Kroner das Programm schreibt: »Wende zu Hegel« als Erfüllung des neuzeitlichen Drängens zu Metaphysik (I 24 ff.).

Dieses Drängen zu Metaphysik hat bereits vier Deutungen und Wegweisungen erfahren. Eine erste entspricht der Neudeutung Kants als Metaphysikers intelligibler Freiheitswelt gegenüber spinozistischer sensibler Raum-Zeit-Welt durch Heinz Heimsoeth [2]). Fichte ist hier der Sinn echten Kantianismus und der Sinn philosophischer Entwicklung überhaupt. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zu Fichte«. — Eine zweite Deutung verlegt den Akzent vom systematischen Kant des transzendentalen Ich auf den aporetischen Kant eines faktischen, aber asymptotischen Realismus. Es ist Nikolai Hartmann, der sie vertritt [3]). Man könnte sagen, der Sinn dieser Deutung sei Rückkehr zum eigentlichen Kant. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zur aporetischen Metaphysik Kants«. — Eine dritte Deutung geht von den Antinomien Kants zu den polaren Gegensätzen Schellings und der Romantik. Es ist die Deutung der meisten praktischen Polaritätsdenker, wie etwa Ewalds. »Wende zur Metaphysik« ist also hier »Wende zu Schelling« [4]). — Eine vierte Deutung endlich betont den Zusammenbruch platonisch-kantischer Philosophiekonzeption und sieht eine Erneuerung von Philosophie im Sinne Aristoteles-Thomas von Aquins aus diesem Zusammenbruch emporsteigen [5]).

In dieser Lage bedeutet die neue Deutung Richard Kroners »Wende

---

1) Troeltsch, Ges. Werke III (Tübingen 1922); unsere entsprechenden Stellungnahmen in »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 75 ff., sowie Religionsbegründung (Freiburg 1923) 117 f.

2) Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kantstudien 29 [1924] 121 ff.). Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (Berlin 1922), Fichte (München 1923). Vgl. unsere einschlägige Stellungnahme u. a. in »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 91 ff.

3) Hartmann, vorab Diesseits von Idealismus und Realismus (Kantstudien 29 [1924] 160 ff.). Unsere Stellungnahme »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 97 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff.

4) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 470 ff. Ebenso Vorwort zu Rudolf Kohlers Ausgabe von Adam Müller, Schriften zur Staatsphilosophie (München 1923).

5) U. a. die Artikel Jos. Feldmanns in »Theologie und Glaube« 16 (1924) 1 ff., 113 ff.; jüngstens »Germania« 1925 Nr. 278 (18. Juni). Peter Wust in der »Kölnischen Volkszeitung« 1924 Nr. 385, 387, 389 und 1925 Nr. 188, 195, 202, 205, 208. Vom Verf. Gottgeheimnis der Welt² (München 1924), »Stimmen der Zeit« 106 (1923/24 I) 33 ff., 107; (1923/24 II) 161 ff., 395 ff.; 108 (1924/25 I) 315 ff.; 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

zu Hegel« einen entscheidenden Abschnitt, zumal man sagen könnte, daß die Metaphysik, die Paul Natorps »Praktische Philosophie« überraschend darbietet [1]), im letzten Grunde (trotz ihrer vorwiegenden Neigung zu Fichte und stellenweiser Orientierung an Schelling) Hegel-Neugeburt genannt werden könnte. Wenn daher Richard Kroner im Ausklang seines Werkes Thomas und Hegel einander gegenüberstellt, so ist das nur Schlußformel seiner großen, programmatischen These: Hegel erstens als der Synthetiker der Neuzeit, wie Thomas der des Mittelalters, »Hegel denkt die große Synthese, die seit Renaissance und Reformation, seit der Trennung der beiden die abendländische Kultur entscheidend bestimmenden Weltmächte, wieder zur Aufgabe geworden war. Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit« (II 259) — zweitens Hegel als der, auch noch diesen Gegensatz übergreifende, Synthetiker antik-mittelalterlicher Weltphilosophie des Seins und des Denkens und neuzeitlicher Ichphilosophie des Willens in der Einheit des »absoluten Geistes« (I 15 ff. II 259 f.) —, drittens endlich Hegel, gegenüber dem mittelalterlichen Dualismus von Wissen und Glauben, Philosophie und Religion, der Schöpfer der Synthesis der Philosophie als der »offenbaren Religion«, »die Philosophie ist . . . der Religion gegenüber nicht selbständig . . . Die Philosophie ist aber auch nicht die Magd der Religion . . . Die Philosophie vermag . . . den Gegensatz zwischen der Religion und jeder anderen Form, in welcher der Geist erscheint und sich erscheint, d. h. zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bewußtsein schlechthin zu versöhnen, was die Religion für sich nicht vermag« (II 525 f.). Hegel ist damit über alle Zeiten und Kulturen hin die große Synthese der Einheit der Gegensätze. »Sie will die weltbejahende mit der weltverneinenden, die im Diesseits und die im Jenseits wurzelnde, die aus ästhetisch-religiöser Verklärung der sinnlichen und die aus ethisch-religiöser Bewertung der übersinnlichen Welt hervorgehende Totalanschauung des Lebens und Daseins versöhnen . . . Das ‚Geheimnis' dieses Systems . . . besteht . . . darin, diese und alle anderen in der Philosophiegeschichte aufgetauschten Gegensätze in sich zu befassen und das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch umzuwandeln.« (II 260 f.)

Das Bedeutsamste dieses Programms liegt nun darin, daß es Kroner wohl völlig gelungen ist, die Relativität der ersten, oben aufgezählten drei »Wenden« auf die »Wende zu Hegel« nachzuweisen.

---

1) Natorp, Praktische Philosophie (Erlangen 1925). Unsere Stellungnahme in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 302 ff.

Fichte hat gewiß die Bedeutung, daß er das »absolute Ich«, das bei Kant erst im Stadium der »regulativen Idee« vorliegt (I 82 ff., 275), durch seine Gleichsetzung mit »Gesetz« und »Freiheit« als die »ideale Realität« vorbereitet (I 362—390). Aber dadurch, daß er das Ich nur als Willen und Streben faßt, ersteht doch wieder eine unlösliche Spannung zwischen dem empirischen Ich als »Streben zu« und dem absoluten Ich als Ziel dieses Strebens: Fichte in seinem »spekulativ-ethischen Idealismus« ist damit nur das Zwischen zwischen dem alles vorbereitenden »kritisch-ethischen Idealismus« Kants und dem alles vollendenden »absoluten Idealismus« Schelling-Hegels (I 163). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zu Fichte« ist wesensnotwendig »Wende zu Hegel«.

Zweitens: gewiß ist der eigentliche Kant der Kant der Aporie, des alles durchwaltenden Dualismus zwischen ding-gestaltendem Ich und ichunabhängigem unerkennbarem Ding an sich (I 95 ff.), transzendentalem Ich und empirischem Ich in Erkennen wie Wollen (I 58 ff., 191 ff.), Streben des Dualismus zur Einheit und dieser Einheit nur als »regulativer Idee« (I 226 ff.). Aber diese Aporie trägt über allen Zwang des Meisters hinaus einen immanenten Drang zur Auflösung in der Vollentfaltung der »kopernikanischen Wendung« Kants in Hegels »Absolut-Ich«, das die »Einheit aller Gegensätze« »ist« (I 78 ff., 103 ff., 211 ff., 292 ff.). Das »Ich«, auf das Kant grundlegend die Philosophie baut, »wächst aus einem der Gegensätze heraus zur Einheit der Gegensätze, d. h. es entwickelt sich aus einem endlichen zu einem unendlichen, aus einem relativen zu einem absoluten Prinzip« (I 15). Von Kant aus gibt es nur ein Entweder-Oder: entweder sieht man das »Ich« als ein rein menschliches an, dann fällt konsequent der Anspruch absoluter Wahrheit, »transzendentale Subjektivität verblaßt zur anthropologischen, . . transzendentale Idealität zur psychischen Realität« (I 103), Transzendentalismus wird Anthropologismus und Psychologismus — oder man gibt dem Ich den Charakter der Absolutheit, dann ist Hegel die einzige Lösung. Ichphilosophie kann die Absolutheit der Wahrheit einzig verankern in einem absoluten Ich, das die Einheit in aller Sich-Begrenzung in die relativen Iche bleibt: »Absolutheit und Nichtabsolutheit (oder Endlichkeit)« als »Teile des Ganzen«, indem »das Ich sich in beide zerlegt, sich in beiden erkennt, und in diesem Sich-Zerlegen sich als lebendiges Tun begreift« (I 436). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zum aporetischen Kant« ist wesensnotwendig letztlich »Wende zu Hegel«. —

Drittens: gewiß bedeutet Schellings Naturphilosophie eine breite Einbeziehung des »Lebens« und der »Natur« in den engen For-

malismus vorab Fichteschen Ethizismus (I 535 ff.), und gewiß führt seine Einbeziehung von «Weltphilosophie« in die von Kant-Fichte überkommene »Ichphilosophie« zu einer Art Objektivismus jenseits der Gegensätze von Welt und Ich (I 547 ff., II 1—30), zu einem geheimnisvollen Absoluten, das als »Einheit der Gegensätze« bald mehr über ihnen, bald in ihnen (Identitätssystem!) nur der künstlerischen »intellektuellen Anschauung« zugänglich ist (I 541 ff., II 70—110, 140, 225), und gewiß ist Schelling so gegenüber dem mehr unbewußten Dualismus Kants und der Vereinseitigung des Ich-Willen-Poles bei Fichte der Beginn einer »Verschmelzung des Kantischen Geistes mit dem der Platonisch-Aristotelischen Philosophie«, sieht also die »Krone, nach der Hegel mit Bewußtsein greift« (I 557) und ist damit als Philosoph der Polarität der Schöpfer einer Philosophie, die das Spiel der »Wenden« in einer höheren Einheit zu binden scheint. Aber seine »Polarität« ist letztlich wesenhaft nur eine Etappe in der Entwicklung von Kant zu Hegel, d. h. nur Etappe grundsätzlicher »Ichphilosophie«. So sehr Schelling Spinoza mit Kant zu verbinden strebt, ja stellenweise den Boden des Transzendentalismus zu verlassen scheint, um wieder reine Philosophie transzendenter Realität, Philosophie der »Natur an sich« zu treiben (I 550 ff., II 118, 184), es bleibt schließlich doch für ihn »die Natur der werdende Geist« (I 608), mit andern Worten: die »Natur« Schellings ist nur »noch nicht Ich« im Sinne des angelegten Keimes. Schellings »Polarität« ist in ihrem entscheidenden Sinn nicht Synthese zwischen »Weltphilosophie« und »Ichphilosophie« als selbständigen Polen, sondern immanente »Polarität« des absoluten Ich, für das das Stadium der »Natur« nur ein Sich-sich-selbst-entgegensetzen bedeutet. Seine Polaritätsphilosophie ist »Station« auf dem Wege zwischen Fichte und Hegel, wie auch die übrige Philosophie der Romantik, trotz angeblichen »Katholizismus«, doch in weiten Strecken nichts weiter ist als entweder Hegelvorbereitung oder Hegelnuancierung. Wie die »Weltphilosophie« Schellings nur scheinbar ein Abrücken von der »Ichphilosophie« Kant-Fichtes bedeutet, in Wahrheit aber nur die immanente »Antithese« in der dialektischen Entwicklung von Kant zu Hegel ist, so erscheint für den tieferen Blick die »Rückkehr zum Mittelalter« in der Romantik nur an der Oberfläche als Abrücken vom Protestantismus, während sie in Wahrheit als immanente »romantische Periode« des Protestantismus selbst sich offenbart. Dafür ist die Parallele zwischen der »Freiheit« Deutingers und der »Freiheit« Fichtes, wie zwischen der »Unendlichkeit des Gefühls« Friedrich Schlegels und der »Unendlichkeit des Gefühls« Schleiermachers nur ein äußeres Symbol, und ebenso

ist das Gemeinschaftserkennen des »συμφιλοσοφεῖν« der Romantik eher Integrierung der menschlichen Einzel-Iche zum menschlichen Absolut-Ich als Gliedschaftserlebnis vor dem allein-absoluten Gott. Damit ist auch der dritte Sinn der »Wende zum Objekt« klargestellt. Alle Polaritätsphilosophie, die nur eine »innere Spannung der Gegensätze« als letzten Sinn der Gegensätze des Geschöpflichen kennt, mithin nur »immanente Polarität«, nicht Polarität als Spannung der Gegensätze, die über sich hinausweist —, alle solche Philosophie »immanenter Polarität« ist Philosophie einer »Wende zu Schelling«, d. h. Philosophie, die, so oder so, das Absolute als rein innere Einheit der Gegensätze des Geschöpflichen faßt [1]). Und solche »Wende zu Schelling« hat zu ihrem wesensnotwendigen Sinn die abschließende »Wende zu Hegel«. —

Aber damit ist noch nicht alles erschöpft. Richard Kroner hat die Entfaltungsmöglichkeiten Kantischer »Ichphilosophie«, wie sie in den Richtungen Jakobi, Maimon, Schopenhauer-Nietzsche und in dem Gedanken der »intuitiven Vernunft« liegen, nur gestreift, zum Teil kaum erwähnt. In Jakobis Stellung zu Kant bereitet sich der Ausbruch der »Lebensphilosophie« aus dem Kantianismus vor (I 303—315). Denn »Lebensphilosophie« ist im Grunde nur Zu-ende-Denken des Postulatsweges aus der praktischen Vernunft in die »Welt an sich«: Leben als Erkenntnisorgan der Wirklichkeit. Damit aber erscheint bereits Bergson in der Perspektive: Leben kann nur im und durch das Leben erfaßt werden. Maimon ist, insoweit kantisch erneuerter Maimûni, der eigentliche Vater des Cohenschen Neukantianismus der »reinen Methode« [2]). In ihm ist der formale Logizismus, die eine Komponente des Kantianismus, der Hume-Standpunkt in ihm, ausgesondert. Die andere Komponente, der Voluntarismus, sondert sich in den zwei Etappen des subjektiven Voluntarismus (Schopenhauer-Nietzsche) und des objektiven Voluntarismus (Wertphilosophie von Rickert zu Scheler) aus. Denn sowohl der Gegensatz zwischen Schopenhauer-Nietzsche wie die Entfaltung von Rickert zu Scheler sind im Grunde innere Dialektik des kantischen Grundgedankens. Die »Absolutheit«, die für Kant-Fichte gerade im Willensmoment als solchem liegt, insofern der Wille entgegen dem Erkennen nicht von Objekten bestimmt sei (I 382 f.), sondern reines »Tat-

---

1) Damit dürfte die Frage Eschweilers nach meiner Stellung zur romantischen Polarität (»Bonner Zeitschrift« 2 [1924] 332 ff.) beantwortet sein. Die Antwort lag aber bereits in meinem Vorwort zu Rud. Kohlers Adam-Müller-Auswahl vor (München, Juli 1923).

2) Vgl. Cohen, Jüdische Schriften (Berlin 1924) I 217 ff., sowie Benzion Kellermann in den Neuen jüdischen Monatsheften 2 (1917/18), 369—374.

wollen« —, diese »Absolutheit« äußert sich für Schopenhauer-Nietzsche subjektiv-dynamisch, in der Allmachts-kraft des Willens, sei es des negativen Willens zur All-auflösung (Schopenhauer), sei es des positiven Willens zur All-macht (Nietzsche), während in der Entfaltung von Rickert zu Scheler dieser Wille sich in »Werte« objektiviert, so sehr daß diese Werte bei Rickert fast selber ein »Sein« bilden, aber das »Sein« des »Sollens«, bei Scheler aber das »seiende Sein« des Seins, d i e Göttlichkeit der »Hierarchie der Werte«[1]). Der Gedanke der »intuitiven Vernunft« endlich, der, wie Kroner nachweist, von Kant zu Hegel vorwärtstreibt (I 116), hat seine wohl unleugbare Entfaltung von Fries und der »intellektualen Anschauung« der Romantik zur Wesensschau des Husserlschen Transzendentalismus der schwebenden Korrelation zwischen Noeseis und Noemata.

Das Ergebnis dieser Ueberschau ist also in der Tat eine sehr weitgehende Rechtfertigung der These Kroners: letzter Sinn unserer heutigen »Wende zur Metaphysik« als »Wende zu Hegel«. Denn die heutige Phänomenologie hat ihre Triebkräfte sowohl in der Lebensphilosophie wie in der Wertphilosophie wie in der Philosophie der »intellektualen Anschauung«. Sie ist in ihrem Entstehen in der Hauptsache die Gegenwirkung gegen den Marburger Kantianismus, ist also damit, gemäß den eben umrissenen Zusammenhängen, mindestens in Gefahr, nur eine Reaktion »einer« Komponente des Kantianismus gegen eine bisherige zu sein, ähnlich wie in der klassischen Dialektik von Kant zu Hegel etwa Schelling der scharfe Gegensatz zu Fichte war, aber i n n e r h a l b der e i n e n Entwicklung. Ist dem aber so, dann ist in kraft der unerbittlichen Folgerichtigkeit des kantischen Gedankens Hegels »Einheit der Gegensätze« der Abschluß. Ob dem so sei, hängt an der letzten metaphysischen Einstellung der Phänomenologie zum Seinsproblem. Man wird sagen müssen: sowohl eine phänomenologische Wertphilosophie, die den »Wert« nicht letztlich im Seinsproblem verankert, wie eine phänomenologische Wesensschauphilosophie, die über die gegenseitige Korrelation von Noema und Noesis nicht hinauskommt zur Diskussion des Verhältnisses zwischen »Wesenheit« der reduktiven Wesensschau und »Wesenheit« als Realwesenheit der Dinge [2]), — eine solche Phänomenologie wird aus der letzten Dialektik des kantischen Gedankens nicht herauskommen. Sie bleibt eine Objekti-

---

1) Hierzu vgl. S c h e l e r s neuere Entwicklung in seiner Soziologie des Wissens (München 1924), und Formen des Wissens und der Bildung (Bonn 1925).

2) Vgl. hierzu unsere Auseinandersetzungen in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

vation des praktischen (Wertphänomenologie) oder des theoretischen (Wesensschauphänomenologie) Ich. Sie ist damit, historisch gesprochen, Schelling-Stufe, die wesensnotwendig nach ihrer Auflösung in Hegel verlangt. Sie findet sich dann im selben Ziel, dem der Marburger Neukantianismus in Natorps letztem Werk bereits bewußt zustrebt: Maimon-Cohen, die in Fichte-Hegel sich umgewandelt haben. Es ist dann die gesamte heutige »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik« in Wahrheit dialektische Umwendung innerhalb der e i n e n kantischen »Ichphilosophie«, in der Phänomenologie vom Pol des Formalismus und rein methodischen Logizismus zum Pol objektiver Inhaltlichkeit, also von Maimon-Fichte zu Schelling, in der Umbildung der Kantschulen aber vom Pol der a-metaphysischen reinen Methode zum Pol der Metaphysik in Kant, also von Maimon über Fichte zu Hegel. Damit schwebt über dieser ganzen »Wende« das Wort Richard Kroners über die unerbittliche Dialektik des Kantianismus: »Es gibt kein Stillestehen auf diesem Wege. Wer ihn beginnt, wird in die Bewegung hineingerissen und bis zum Ende fortgetrieben« (I 16). Dieses Ende aber heißt unausweichlich: Hegel (I 5).

So bleibt allein der letzte mögliche Sinn der heutigen »Wende«: die »Wende zu Thomas«. Was ist für eine solche Wende erforderlich?

Richard Kroner hat klar diesen eigentlichen Gegner seines Programms gesehen, und nicht nur unter metaphysischer Rücksicht der »Weltphilosophie« gegen kantische »Ichphilosophie«, sondern tiefer noch unter Rücksicht der »Objektreligion« gegen kantische »Subjektreligion«. Antike-Mittelalter und Neuzeit scheiden sich ihm letztlich religiös. Die Entwicklung Kant-Hegel ist nur der Abschluß der Linie Eckehart [1])-Luther-Böhme-Leibniz: »Gott . . . als absolutes Ich« (I 45). Wie aber »alles Denken vor Kant ein Denken der Welt« (I 44) gewesen sei, so auch Gott nur »ichlose Substanz« bzw. »seiende Idee« (I 45). Entsprechend endlich ist Neuzeit »Primat« des schöpferischen Willens, Vorzeit von Antike-Mittelalter aber »Primat« des empfangenden Erkennens. Letzlich aber: von Eckehart zu Hegel der Durchbruch deutscher Religiosität der Innerlichkeit bis zu deutscher Philosophie der Innerlichkeit, d. h. des Protestantismus von Religion zu Philosophie (I 10, 40; II 234 ff.) gegenüber dem antiken Geiste, dem der Katholizismus entspricht. Der hiermit umschriebene Gegensatz drängt sich für Kroner in die Formel zusammen:

1) Kroners Eckehart-Deutung dürfte freilich vor den eigentlichen Quellen nicht standhalten. Vgl. vom Verf. »Stimmen der Zeit« Februar 1926 »Mystik und Distanz« und Otto Karrers Eckehart-Untersuchung »Hochland« Februar 1926.

Antike-Mittelalter sei vom Gegensatz zwischen Idee und Sinnenwelt beherrscht und damit des erkenntnis-theoretischen Problems zwischen Welt und Ich sich noch gar nicht bewußt, während die Neuzeit in der religiös-philosophischen Entwicklung von Eckehart zu Kant dieses Problem in den Vordergrund stelle und das erste ihm unterordne. Insofern also das Problem zwischen Ich und Welt das grundlegende sei, müsse eine Philosophie, die von hier aus das frühere Problem zwischen Idee und Sinnenwelt mitlöse, nicht nur im Gegensatz zu der früheren stehen, sondern sie vielmehr in sich erlösen: Hegel ist insofern Ueberwindung von Platon-Aristoteles-Thomas, als er sie in sich erfüllt (I 53 ff.; II 255 ff., 526 u. a.). Das Stadium Schelling, in dem die alte »Weltphilosophie« in die »Ichphilosophie« einzubrechen droht, ist nur der schärfste Ausdruck dieser Ueberwindungstendenz (I 535 ff.; II 118, 184 u. a.): nicht letztlich Entgegensetzung von »Welt und Ich«, sondern »aller Unterschied zwischen Ich und Natur . . . in der Idee . . . eines absoluten Ich« (593) als der »Einheit der Gegensätze« aufgehoben, und darin das Problem der alten Weltphilosophie mitgelöst, indem dieses »absolute Ich« gleichzeitig die Einheit der Gegensätze zwischen Denken (Idee im Erkenntnissinn) und Anschauung (Sinnenwelt im Erkenntnissinn) in der höheren Form der »intuitiven Vernunft« ist und die Einheit der Gegensätze zwischen Absolutem (Idee im Seinssinn) und Relativem (Sinneswelt im Seinssinn) in der höheren Form des »Ganzen« (I 15 ff., 40 ff., 85 ff.; II 349 ff., 429 ff.) darstellt.

Der »absolute Geist« Hegels, in dem der Sinn der kantischen »kopernikanischen Wendung« sich erfüllt, ist als »absolutes Ich« die »Einheit der Gegensätze« zwischen Denken und Anschauung (als »intuitive Vernunft«), Erkennen und Wollen (als »schöpferischer Geist«), Welt (Natur) und Ich (als »transzendentaler Geist«), Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem) (als »das Ganze«) und damit letztlich »ein Schweben«, »das gerade darum, weil es die Gegensätze in sich hält und trägt, über die zwischen ihnen herrschende Unruhe und Bewegung hinaus und eine Art von R u h e i n d e r B e w e g u n g ist« (I 485), indem »der Geist . . . die schwebende Mitte innehält auch zwischen sich, sofern er menschlich und sofern er göttlich ist, und . . er selbst das Jenseits dieser Gegensätze ist, ebensosehr wie ihr Diesseits, — oder . . sein Schweben ein absolutes, das Schweben des absoluten Ich ist« (I 483 f.), »unruhige Ruhe des Geistes« (I 485). Damit bilden Richard Kroners Hegel-Programm und Paul Natorps Altersweisheit der »Praktischen Philosophie« ein letztes Eins. Denn auch die Marburger »Methode« ist in Paul Natorps

Metaphysik in die Metaphysik der bewegten Ruhe des Absoluten gemündet: »In dieser . . . Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe — da erlischt freilich alle Sonderbewegtheit des einzelnen als solche, erlischt somit alles Handeln (welches stets Vereinzelung einschließt); nicht aber erstirbt damit in ihm das Tun, nur tut jetzt nicht mehr das einzelne in seiner Vereinzelung, sondern es tut sich in ihm; seine Bewegtheit ist nur ein einzelnes Moment der ewigen Bewegung des All-lebendigen, sein Leben nur ein einzelner Atemzug des All-lebens; aber damit nimmt es selbst teil an dem All-leben, dem es entstammt und in das es zurückgeht, wie der Strom aus seiner Vereinzelung in das ewige Meer, vielmehr in den ewigen Strom des All-lebens, in welchem alles: Quell und Strom und die Sammlung ihrer Gewässer, aller im einen Meer, und der Wiederrückgang durch die Wolkenzüge in die Quellgründe, ein einziges ungeteiltes, ruhend-bewegtes, bewegt-ruhendes Strömen ist« (196). So finden sich also — wenn man den Unterschied der stärkeren Fichtenuance bei Natorp (die «Ruhe in der Bewegung« mehr als »Ideal«) ausnimmt — schließlich alle Entfaltungen und Umfaltungen kantischer Philosophie im einen Programm des absoluten Ich als der schwebenden Einheit der Gegensätze in bewegter Ruhe und ruhender Bewegung.

An diesem Punkte setzt aber die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Kant-Hegel und Thomas ein. Die höchste Weisheit des deutschen Idealismus ist letztlich die Eindeutigkeit dieser »Einheit der Gegensätze«. Die höchste Weisheit des Aquinaten aber ist die wesenhafte innere Analogie zwischen »Einheit der Gegensätze« und »Einheit der Gegensätze«. Der tiefste Grund der Philosophie des deutschen Idealismus ist seine Gleichsetzung des »Absoluten« mit jenem »ist«, das den einen Pol der Urspannung des »Werdens« bildet [1]). Werden ist — damit bedeuten Kroner und Natorp entscheidende Wiederanknüpfung an das gemeinsame Grundproblem von Antike und Mittelalter und Neuzeit —, Werden ist die geheimnisvolle Spannung von »ist« und »nicht ist«. Es »wird«, d. h. es ist nur, wie Augustinus sagt, ein »war« und ein »wird (sein)« und damit eigentlich ein »nicht ist«. Aber ebenso unleugbar ist es in diesem Fließen von »war« zu »wird« doch ein »ist«. Dieses innere »ist« des Werdens, das als werdehaftes »ist« aus dem Werdezusammenhang nicht gelöst werden kann, setzt die Philosophie des deutschen Idealismus mit dem Absoluten schlechthin gleich und kommt so folgerichtig dazu, über den Gegensatz von »Absolutem« (»ist«) und »Relativem«

1) Vgl. hierzu Richard Kroner II 452 ff. und Paul Natorp, Praktische Philosophie 291 ff., 316, 483 ff., mit unserer Darstellung des Werdens bei Thomas (109 [1924/25 II] 197 ff.).

(»nicht ist«) die Hegelsche »Einheit der Gegensätze« des »Ganzen« zu bauen, das die Schwebe des Absoluten im Relativen und Relativen im Absoluten ist: der Emanationsgott der »Allheit«, der sich in sich ausbesondert und sich in sich zurücknimmt. Daß dieses »Ganze« schließlich »absolutes Ich« heißt, ist nur folgerichtig zur Stellung der Menschennatur als des »quodammodo omnia«, des einbegreifenden All, des umgreifenden All. Keyserlings »Menschheitskosmos« ist, von hier aus gesehen, nur breiter angelegte Schlußformel desselben Grundgedankens des »absoluten Ich«.

Dieser Philosophie der »Eindeutigkeit« steht nun entscheidend der Thomismus der »Analogie« gegenüber. Das Problem des »Werdens« zwischen »ist« und »nicht ist« ist letztlich — wie alle Philosophie von chinesischer und indischer und islamischer bis zu antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher, so oder so, gesehen hat — das Problem zwischen Sein als »Sosein« und Sein als »Dasein«. Alle idealistisch-spiritualistische Philosophie kennt nur das »Sosein«, das Sein der »Idee« als Sein überhaupt, alle positivistisch-materialistische Philosophie nur das »Dasein« als Sein der »Realität«, und darum ist alle Philosophie des »nur Sosein« letztlich eine Philosophie des Denkens als schöpferischer Freiheit und der schöpferischen Freiheit als Denkens und damit eine Philosophie des »absoluten Ich«, während alle Philosophie des »nur Daseins« letztlich eine Philosophie des Gedankens als bestimmenden Schicksals und des bestimmenden Schicksals als Gedankens ist und damit eine Philosophie des »absoluten Es«. Erst eine Philosophie, die das Ineinandergespanntsein von »Sosein« und »Dasein« kennt, vermag beide Typen in höherer Einheit zu binden. Insofern steht Hegel wohl über den Gegensätzen von Spinoza und Kant, wie Thomas über den Gegensätzen von Thomismus und Skotismus, die philosophiegeschichtlich (innerhalb des abgründigen Gegensatzes zwischen Hegel und Thomas) einander entsprechen. Aber das entscheidende Problem liegt zwischen diesen beiden Bildungen einer »Einheit der Gegensätze«. Kroner versagt hier, weil er nur die Gegensatzpaare »Idee-Sinnenwelt = Weltphilosophie« und »Ich-Natur = Ichphilosophie« sieht, aber das Problempaar innerhalb einer »Einheit der Gegensätze« nicht beachtet. Er arbeitet hier unreflektiert aus dem gegebenen Geiste der Neuzeit. In Wahrheit aber liegt hier d a s Problem zwischen Thomas und Hegel, nicht wie Kroner meint, im Gegensatzpaar von Weltphilosophie und Ichphilosophie. Für Hegel gibt es nur eine einzige eindeutige »Einheit der Gegensätze«, in der göttliche und geschöpfliche »Einheit der Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein« ununter-

schieden eins sind, wahre seinshafte (nicht nur, wie im Skotismus begriffliche) »Univocität« (Eindeutigkeit) des »wahren Seins« der »Einheit der Gegensätze«. Für Thomas aber besteht wesenhaft seinshaftes Analogieverhältnis zwischen der göttlichen »Einheit der Gegensätze«, die ewige »Wesensidentität« ist, d. h. nicht faktischer »In-eins-fall« der »Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein«, sondern wesenhaftes Eins von Ewigkeit in Ewigkeit, — und der geschöpflichen »Einheit der Gegensätze« zwischen »Sosein« und »Dasein«, die (zwischen den geschichtlichen Schulgegensätzen thomistischer »Realgeschiedenheit« und skotistisch-suarezianischer »Realidentität«) eine »Einheit der Gegensätze« als »Spannung« bilden [1]).

Mit andern Worten: der entscheidende Unterschied zwischen Thomas und Hegel liegt im Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Dieses Verhältnis ist für Hegel — und insofern ist er, wie Kroner richtig bemerkt, der Philosoph des Protestantismus — ein Verhältnis eines letzten Eins von »Identität« und »Widerspruch«: »Identität« von Gott und Geschöpf (einseitige Immanenz: »Geschöpf als Gott« = »Geschöpf alles allein«) ist »Widerspruch« zwischen Gott und Geschöpf (einseitige Transzendenz: Gott allein das Ja und das Geschöpf allein das Nein: »Gott als Geschöpf« = »Gott alles allein«). D. h. die Hegelsche Fassung des Satzes vom Widerspruch ist letzte philosophische Formel des lutherischen Gottesbegriffes. Für Thomas aber — und darum ist er der Philosoph des Katholizismus — ist dieses Verhältnis »Analogie«, d. h. die Spannung zwischen Gott-Gleichheit und Gott-Ungleichheit des Geschöpfes und damit zwischen »Gott im Geschöpf« und »Gott über dem Geschöpf«, nicht einseitige Immanenz, die einseitige Transzendenz ist, sondern Spannungsverhältnis zwischen gleichberechtigten Polen: zwischen Allwirklichkeit—Allwirksamkeit—Allwert Gottes und Eigenwirklichkeit—Eigenwirksamkeit—Eigenwert des Geschöpfes, nicht »Gott in uns oder über uns«, sondern »Gott in uns und über uns« [2]).

Das also ist das Wesenhafte aller »Polarität«: bedeutet sie eine im-

---

1) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 197 ff. u. 234 f.

2) Vgl. des Verf. eingehendere Untersuchungen über das Verhältnis der religiös-metaphysischen Grundstruktur von Katholizismus und Protestantismus: »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 343 ff., 106 (1923/24 I) 33 ff., 107 (1923/24 II) 161 ff., 347 ff., 108 (1924/25 I) 47 ff., 90 ff., 321 ff.; Hochland 21 II (1923/24) 566 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff., Europäische Revue, Dezember 1925; Religionsbegründung (Freiburg 1923); Gottgeheimnis der Welt ² (München 1924); Gott (ebd. 1926; im Druck). Ueber das ergänzende Verhältnis zur religiös-metaphysischen Grundstruktur des Judentums: »Stimmen der Zeit« 110 (1925/26 I) 81 ff.

manente, in-sich-geschlossene »Einheit der Gegensätze« des Geschöpflichen oder bedeutet sie eine solche »Einheit der Gegensätze«, die als letztlich nach oben geöffnete nur die letzte philosophische Formel der »Unruhe zu Gott« ist? Im ersten Fall setzt sich »Polarität« in letzter Tiefe mit Gott gleich und »Gott« ist in letztem Sinn der alles zusammenhaltende »Rhythmus« der Gegensatzschwebe. Gott ist das »absolute Werden«, das Werden als Absolutheit und Absolutheit als Werden. Im zweiten Fall ist »Polarität« die tiefste Erkenntnis des Kreatürlichen als solche, der tiefste Blick in ihr Wesen als aufgerissene »Frage«, deren »Antwort« Gott als das reine, über-polaritäts-hafte, Ist ist, nicht Er selbst »coïncidentia oppositorum«, »Ineinsfall der Gegensätze«, sondern »coïncidentia oppositorum« als die Offenbarung eines überbegreiflichen Wesens für geschöpfliches Begreifen, als das Gleichnis, durch das hindurch das Geschöpf Ihn erahnt als den, der jenseits alles geschöpflichen Gleichnisses steht als der »Deus ignotus«, der »unbekannte Gott«, wie Thomas das Gottesbild der höchsten Gotteserkenntnis nennt (in Boeth. de Trin. 9. 6 a. 3). »Polarität« ist hier nichts anderes als die letzte Grenze des Geschöpflichen, jenseits der ungreiflich und unbegreiflich Gott steht. Denn das ist das schauervolle religiöse Geheimnis der »Analogie«, daß wir wohl seinshaft »Gott-gleichheit« besitzen und darum auch erkenntnishaft fassen, was Er ist, daß wir aber in eben dieser »Gottgleichheit« Gott wesenhaft seinshaft ungleich sind und darum auch erkenntnishaft nicht fassen, was Er ist. »Analogie« bedeutet seinshaft »Gleichheit in Ungleichheit« (nicht Gleichheit neben Ungleichheit) und erkenntnishaft darum »Erkennen im Nichterkennen« (nicht Erkennen neben Nichterkennen) und umgekehrt [1]). In letztem Sinn — und hier scheiden sich Hegel und Thomas in dem alles entscheidenden »first principle« der seelischen Grundhaltung — in letztem Sinn bedeutet »Identität-Widerspruch« Hegels Ergreifen und Umgreifen Gottes durch das Ich, Gott von Gnaden des Ich, d. h. jenen Ur-rationalismus, der Intellektualismen und Voluntarismen, Spiritualismen und Materialismen gleich gemeinsam ist — während die »Analogie« des Aquinaten Ehrfurcht vor dem Geheimnis aus dem Geheimnis besagt, das Ich von Gnaden Gottes, Sprache schließlich als Verstummen vor dem Unaussprechlichen. »Du beginnst Ihn ... zu spüren, — und spürest, daß du nicht aussprechen kannst, was du spürest ... Alles andere läßt sich irgendwie

1) Die klassische Formulierung steht in einem Satze des 4. Laterankonzils, Kap. 2 (1215): quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Denzinger, Euchiridion usw.[15] n. 432).

aussprechen; — Er allein ist unaussprechlich, der sprach, und alles ward. Er sprach, und wir wurden; aber wir können Ihn nicht aussprechen« (Augustinus, in Ps. 99, 6).

Daraus folgt ein Doppeltes für das Verhältnis von Hegel und Thomas. Dieses Doppelte läßt sich dahin ausdrücken: wie schon für Kant und Thomas, so gilt erst recht für Hegel und Thomas, daß sie, auf der einen Seite, nicht nur in Problemstellung, sondern auch in Lösungseinrichtung übereinstimmen und doch eben darin, auf der andern Seite, grundlegend sich scheiden.

Für Hegel und Thomas besteht (entgegen der Behauptung Kroners, der offenbar manche scholastische Schulrichtungen mit Thomas verwechselt) der eine, einzige philosophische Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. »Reflectendo in actum«, wie bei Kant und Hegel, ergreift auch bei Thomas das Denken alle Wahrheit (q. disp. de ver. q. 1 a. 11). Für Hegel und Thomas ist weiter Denken und Anschauung eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas ist »Bewußtsein«, gemäß dem Axiom des »agere sequitur esse«, Sich-bewußt-sein des Seins, also gemäß dem inneren Formverhältnis zwischen geistiger Seele und Leiblichkeit nicht »Denken neben oder gegen Anschauung«, sondern Denken als »leibseelisches« Erkennen und damit als Formeinheit von Denken und Sinnesschau. Für Hegel und Thomas ist ferner ebenso Denken und Wollen eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas bedeutet das Verhältnis zwischen beiden eine letzte Spannungsmitte zwischen zwei Aspekten, von denen der eine das Schöpferisch-Bewegte gegenüber dem Empfangend-Ruhenden im Denken betont (den »tätigen Intellekt« gegenüber dem »empfangenden«, das »Urteil« gegenüber dem »Begriff«) [1]), der andere die innere Abhängigkeit des Wollens vom Denken (z. B. Comp. theol. c. 71 u. a.). Es ist also sozusagen Wollen im Denken und Denken im Wollen. Damit sind Hegel und Thomas auch letztlich eins in der »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im »Geist«. Der Schellingsche Gedanke der Natur als eines »werdenden Geistes« hat sein tieferes Urbild in den thomistischen Stufenfolgen der Entfaltungen des relativ reinen »actus« des Geistes aus den materiellen Beimischungen der naturhaften Unterstufen (z. B. de ente et essentia u. q. disp. de spir. creat.), und Hegels »Ich« als »All der Gegensätze« findet seinen reiferen Ahn im »quodammodo omnia« »gleichsam ein All«, mit welchem Namen Thomas das Menschbewußtsein tauft. Noch tiefer aber geht die Gemeinsamkeit, wenn man bedenkt, daß (weit entfernt von der »ichlosen Sub-

1) Vgl. »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 190 ff.

stanz« oder »seienden Idee«, die Kroner der Zeit vor Kant als ihren Gottesbegriff zuweisen möchte) für Thomas, in Ausbau uraugustinischer Gedanken, der Menschengeist, und zwar wesenhaft als »schöpferischer Geist« des »intellectus agens« das Gleichnis Gottes ist, so sehr, daß der Name Gottes geradezu das »reine Denken« ist, insofern dieses am reinsten das Wesen Gottes als des »actus purus« ausdrückt, und daß das »schöpferische Denken« des Menschen geradezu den Kontakt des Geschöpfes mit Gott darstellt, — noch mehr, daß für Thomas das Personhafte, das dem Geist als Denk-Willens-Schöpferischem eignet, das geradezu Einzige ist, das sich (innerhalb der alles durchwaltenden Analogie) von Gott formal aussagen lasse: Gott als personhafter Geist. Insofern also im Begriff des personhaften Geistes Natur (= Weltphilosophie) und Ich (= Ichphilosophie) sich in höherer Einheit finden, sind Thomas und Hegel auch in der letzten Formel ihrer Gegensatzeinheiten eins.

Doch in eben dieser letzten Einheit zwischen Thomas und Hegel wird die alles unverbindbar durchschneidende Un-Einheit sichtbar: Hegels Identität-Widerspruch-Verhältnis und des Aquinaten Analogie-Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Diese Un-Einheit äußert sich nun in der ganz verschiedenen Gestaltung der eben behandelten Gegensatzeinheiten bei beiden. Es sind Gegensatzeinheiten: das verbindet sie. Aber es sind anders rhythmisierte Gegensatzeinheiten: das trennt sie. Wohl ist für Thomas das »Quodammodo omnia« »gleichsam ein All« des Bewußtseins-Urerlebnisses, eine »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im Geist. Aber diese »Einheit« wird wesenhaft als »Spannung« erlebt, sie ruht nicht in sich, sondern weist über sich. Das thomistische Geistbewußtsein hat als Grunderlebnis das Gliedschaftserlebnis: wohl Natur und Ich zusammengehörig, aber nur im Hin- und Hergeflute der Spannung zwischen ichunabhängigem Erkenntnisobjekt und ichhaftem Erkenntnissubjekt und innerhalb dieses Subjekts noch zwischen Eigenerkenntnis (des Geschöpfes als »Individuum«) und Mit-erkenntnis (des Geschöpfes als »Glied«). Und dieses Hin- und Hergeflute der Spannung ist dazu nicht einmal in sich selbst absolut, sondern erlebt in dem hierin sich vollziehenden Erlebnis der »Gemeinschaft des All« nur in letzter Tiefe das Wesen der Kreatürlichkeit: Gegensatzspannung als Erfahrung des letzten Wesens der Kreatur als »Frage«. Dieses Urerlebnis versteinert Hegel in eine ruhende Absolutheit, während Thomas es, gerade durch das Analogieverhältnis zwischen übergeschöpflichem Gott und Geschöpf, in seinem ursprünglichen Fließen bewahrt: der übergeschöpfliche Gott erst macht das »werdende Strömen« der Kreatur möglich. Darum hat

Jodl mehr Recht als Kroner, wenn er als Urfehler des Hegelschen Systems bezeichnet, daß es aus konträren Gegensätzen kontradiktorische mache [1]. Diese Verwandlung aber ist die Systemnotwendigkeit für Hegel. Denn nur dadurch wird das Spiel der Gegensätze des Geschöpflichen zu dem »absoluten Werden«, d. h. Werden des Absoluten, daß diese Gegensätze nicht zueinander konvergieren, d. h. »konträre« sind, sondern in strenger Logik »absoluter Wahrheit« ineinander hängen, streng logische Selbstentfaltung der strengsten Absolutheit der Wahrheit sind, d. h. zueinander kontradiktorisch stehen als »Widersprüche« des »Ja« und »Nein«. Darum ist folgerichtig das Hegelsche »Werden« nicht »Schwebe der Spannung« noch »werdendes Strömen«, sondern explosive »Widerspruchsidentität« und »beständiger Umschlag der Extreme«, Krampf des Zwanges, der sich entlädt. Denn das ist die naturnotwendige Folge dessen, daß ein Kreatürliches vergöttlicht ward: es wird »Verabsolutierung«, d. h. »Zerrbild Gottes«.

Dasselbe Bild bieten dann auch die übrigen Gegensatzeinheiten. Denn Einheit von Denken und Wollen, Denken und Sinnesanschauung beruhen letztlich auf der Gegensatzeinheit schaffenden und empfangenden Verhaltens und erleiden darum das gleiche Schicksal wie diese, die Erlösung zum Strömen durch Thomas und die Verkrampfung zur Widerspruchs-Explosivität bei Hegel. Es muß ein innerliches Schwingen sein im Denken selber zwischen Schaffen und Empfangen, und das rechte Wollen selber kann sich nur vollziehen als Schwebe zwischen kindhaftem Sich-leiten-lassen und männlichem Herrschen. Das »gelöste Wachsen« des echten Menschen hängt also daran, daß keiner dieser Pole absolut gesetzt sei und ebensowenig ihre Einheit. Es hängt, mit anderen Worten, am Kreaturbewußtsein als der letzten Tönung dieser beständigen »Schwebe«. Das gleiche gilt für das Verhältnis von Denken und Sinnesanschauung. Unser Erkenntnisleben bewegt sich naturnotwendig zwischen ruhender Anschauung und bewegter Vergleichung, zwischen sinnenhaftem Spüren und Tasten und Kosten und reflexiver Ueberlegung und Stellungnahme, zwischen Erkennen als höchstem Gleichnis leibhafter Verschmelzung und Erkennen als reinster Offenbarung des distanzierenden Geistes. Alles hängt wiederum daran, daß keiner dieser Pole verabsolutiert werde, weder der erste zu einem Klagesschen Leib-Bild-Erkennen, noch der zweite zu einem Cohenschen reinen Beziehungsdenken, und daß in ihrer »Einheit der Gegensätze« das nicht verabsolutierbare Hin- und Herfließen bleibe, d. h. wiederum das Kreaturbewußtsein der »Schwebe« der

[1] Fr. Jodl, Geschichte der neueren Philosophie (München 1924) 714.

SCHOLASTIK

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

Jahrhunderte hindurch war die Scholastik im wissenschaftlichen Leben des Abendlandes führend und richtunggebend. Als dann Humanismus und Reformation und späterhin Aufklärung und positive Wissenschaften ihren Einfluß und ihre Entwicklung hemmten, waren es vor allem die Kirche und ihre obersten Hirten, die Päpste, die für die Verkannte und Geschmähte eintraten. Immer wieder mahnten sie, die Schätze zu heben, die für Erkenntnis, Glauben und Leben in der Wissenschaft der Vorzeit geborgen liegen. Der Ruf ist nicht ungehört verhallt.

Seit den Tagen Leos XIII. und seiner Enzyklika «Aeterni Patris» ist die Scholastik zu neuem Leben erstanden; sie ist wieder zur Wissenschaft der katholischen Schule geworden. Denker und Forscher wie Kleutgen, Scheeben, Franzelin und Gutberlet, Jeiler, Denifle, Ehrle und Baeumker bezeichnen den Aufstieg. Ihr Verdienst ist es, daß selbst Kreise, die seit Jahrhunderten der Scholastik fremd, ja ablehnend gegenüberstanden, ihr Urteil nachprüften und änderten. Heute ist es anerkannt, daß die scholastische Wissenschaft unserer Zeit nicht nur manche Perle echter Weisheit bietet, sondern auch für sie in der Zurückführung der Einzelheiten auf letzte, große Prinzipien und in der zusammenfassenden Systematik geradezu vorbildlich ist.

So scheint eine Zeitschrift gerechtfertigt, die es als ihre vorzüglichste Aufgabe betrachtet, der scholastischen Philosophie und Theologie in ihrem ganzen Umfang und in ihren mannigfachen Beziehungen zu andern Wissenschaften zu dienen. Zwar fehlt es in den deutschsprachigen Ländern nicht an Zeitschriften, die im Geiste der Scholastik wirken; aber sie beschränken sich

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

auf Teile und Richtungen des scholastischen Arbeitsgebietes. Und doch ist dieses in seiner ursprünglichen Fassung so weit wie die theologischen und philosophischen Probleme, die in den verschiedenen Schulen verschieden erörtert werden.

Die «Scholastik» will demnach mithelfen, die verschütteten Schätze vergangener Denkarbeit zu heben und in kursfähige Münze umzuprägen. Damit ist ihr von selbst die Aufgabe historischer Forschung sowohl literar- als ideengeschichtlicher Natur gestellt.

Nicht weniger drängt die andere Aufgabe. Die Zeitschrift möchte in bescheidenem Maße daran teilnehmen, die Gedankenwelt der scholastischen Theologie und Philosophie zu erweitern und auszubauen. Hier gilt es, das reiche Quellenmaterial der positiven Wissenschaften in das theologische System harmonisch einzugliedern; hier gilt es nicht minder, die Bausteine, die durch die Arbeit neuerer Philosophen und moderner Naturforscher gebrochen sind, zu prüfen, und was sich bewährt, zum Aufbau oder auch zum etwa notwendigen Umbau zu nutzen. Der Titel «Scholastik» ist also nicht als Abweisung moderner Probleme oder als Gegensatz zu den echten Werten neuzeitlicher Wissenschaft gemeint, sondern im Sinne einer harmonischen Verschmelzung.

Dieses Bestreben, das Erbgut zu verteidigen, zu erweitern und fruchtbar zu machen, bringt es mit sich, daß manches in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden muß, was dem historisch gewordenen Begriff der Scholastik fern zu liegen scheint. Biblische und patristische Theologie, Religions- und Rechtswissenschaft, empirische Psychologie und andere Naturwissenschaften fallen gewiß nicht unmittelbar unter den jetzt üblichen Begriff von Scholastik. Und doch führen so manche Fäden von ihnen zur Scholastik hinüber, daß wir sie keineswegs ausschließen können. Um diese Stellung der Zeitschrift anzudeuten, ist der weitere Untertitel gewählt: Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie. Rein praktische Theologie, soweit sie nicht das Grundsätzliche, sondern den Einzelfall berücksichtigt, desgleichen die biblischen und patristischen Wissenschaften und die Kirchengeschichte, insofern sie keinerlei Beziehung zu scholastischen Fragen besitzen, sollen jedoch ebenso ausgeschlossen bleiben wie die Erörterung r e i n naturwissenschaftlicher Probleme.

Die «Scholastik» wendet sich an all jene, die ein wissenschaftliches Interesse an den Fragen scholastischer Theologie und Philosophie in dem eben gekennzeichneten Umfang besitzen, mögen sie nun selbst forschen, lehren oder aufnehmen.

Die Zeitschrift wird viermal jährlich im Gesamtumfang von etwa 600 Seiten erscheinen. Herausgeber sind die Professoren der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg.

Neben umfangreichen Aufsätzen wird jedes Heft einige kleinere Beiträge bieten, in denen Gegenwartsfragen im Lichte scholastischer Gedankengänge behandelt oder auch Ergebnisse der Forschung mitgeteilt werden. Eine Anzahl ausführlicher Besprechungen und kurze Berichte über Neuerscheinungen an Büchern und Aufsätzen des In- und Auslandes sollen dem Leser ein möglichst reichhaltiges Bild vom Stande scholastischen Arbeitens bieten und ihn in lebendige Berührung mit den wissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart bringen, wie sie sich von dem Untergrund der Scholastik abheben.

Aus dem Inhalt der ersten Hefte seien einige Beiträge namhaft gemacht:

Chr. Pesch, Ist der sachliche Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das Fundament der gesamten Philosophie und Theologie?

Fr. Pelster, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule.

J. Ternus, Die antike Philosophie als Quellgebiet der Scholastik.

Fr. Hürth, Die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für das Übernatürlich-Sittliche.

A. Deneffe, Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariens.

A. Feder, Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius «De divinis nominibus».

J. Fröbes, Das neue französische Lehrbuch der empirischen Psychologie.

Fr. Hürth, Der Begriff des Eigentums.

J. Gemmel, Zu neuesten Auffassungen der wissenschaftlichen Ethik.

In Verbindung mit der «Scholastik»
soll noch in diesem Jahre die Veröffentlichung der

VALKENBURGER BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

beginnen. Diese Beiträge werden in Heften von etwa 100 bis 200 Seiten wissenschaftliche Fragen aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie behandeln. Die Titel der ersten Hefte lauten:

A. Feder, Studien zu altchristlichen Schriftstellerkatalogen:
I. Der Katalog des hl. Hieronymus.
II. Der Katalog des Gennadius von Marseille.

J. Stiglmayr, Ps.-Dionysius «Über die göttlichen Namen». Übersetzung und Kommentar.

BESTELLZETTEL

Bei..

bestelle ich hiermit

aus dem Verlag Herder in Freiburg im Breisgau

Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie u. Philosophie. Erster Jahrgang. 1926 bis zur Abbestellung. Preis für Heft 1 und 2 des Jahrgangs 1926 je Mk. 6.—

Zustellung des «Scholastik»-Prospektes an folgende Anschriften empfohlen:

....

....

....

....

Name u. Stand: ....

....

Wohnort: ....

Straße u. Nr. ....

Gelassenheit und gelösten Leichtigkeit »in Gott«, im Gegensatz zum Verkrampftsein »als Gott«.

Damit geht aber der abgründliche Gegensatz zwischen Hegel und Thomas in das Letztentscheidende ein, in den philosophischen Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. Für Hegel ist diese »Selbstreflexion« letztlich Besinnung auf das Ich als Gott, insofern in dieser Selbstreflexion das Ich das »transzendentale Ich« und darin das »absolute Ich« als seine Tiefe erkennt. Für Thomas aber ist diese »Selbstreflexion« Besinnung auf das Ich in Gott, insofern in der »reflexio in actum intelligendi«, wie auch Thomas sie nennt (also nicht ursprünglich hinausschauende Reflexion auf das Objekt, sondern hineinschauende Reflexion auf die Natur des Subjekts) — insofern bei Thomas in dieser »Selbstreflexion« das Ich sich als »Glied neben Gliedern vor Gott« erkennt. Denn es erkennt seine »Natur« als auf Objekte gerichtet (proportionem eius ad rem, q. disp. de ver. q. 1 a. 11) und damit als »mit andern« auf diese Objekte gerichtet und erkennt dieses in der ebenso wesenhaften Erkenntnis, daß Denken an und für sich Wahrheit in sich selbst trage (»veritas in intellectu«, ebd. q. 1 a. 4), erkennt also damit bereits in dieser alles grundlegenden »Selbstreflexion« das seinshafte Grundverhältnis der »analogia entis«: in der Gottgleichheit des »schöpferischen Denkens« die Gottungleichheit der eigenen schwebenden Spannung zwischen schöpferischem und empfangendem Denken, Eigendenken und Mitdenken. Damit aber ist in der Tiefe des Ausgangspunktes aller Philosophie der gesamte weitere Weg bereits sozusagen vorbestimmt: der Weg Hegels zur Verabsolutierung und darin Verkrampfung der geschöpflichen Schwebe der »Einheit der Gegensätze« zum göttlichen »absoluten Werden« des »absoluten Ich« und darin zur Auflösung aller Religion in logisches Wissen, — und der Weg des Aquinaten zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes jenseits aller »Einheit der Gegensätze« aus der Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gewoge der geschöpflichen, unverkrampften »Einheit der Gegensätze«, und Religion bereits im ersten Wissen.

Was Kroner Hegel allein zubilligen möchte, eine letzte Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, ist im Grunde Hegel und Thomas gemeinsam. Es ist nicht so, wie Troeltsch und viele andere meinen, daß für Thomas diese beiden einfach zwei Stockwerke bildeten. In der »Selbstreflexion« vielmehr, wie Thomas sie darlegt, vollzieht sich bereits jene Seelenbewegung der »Hingabe« und der »Hingabe in Gliedschaft«, die im Glauben an einen übergeschöpflichen Gott und im Glauben an einen Offenbarungsgott und

einen Offenbarungsgott der Kirchengemeinschaft unter der Führung der Gnade sozusagen sich vollendet [1]). Nicht als ob Glaube an Gott und Glaube an den Gott der Kirche sozusagen logische Folgen wären, sondern in der letzten »Hingabe in Gliedschaft« ist die Seele für die Führung durch den übergeschöpflichen Gott geöffnet und aufgelockert. In diesem Sinn ist die »Hingabe in Gliedschaft«, wie sie der »Selbstreflexion« im Sinne des Aquinaten eignet, bereits »Religion im Wissen«, also bereits keimhaft Ueberwindung eines absoluten Dualismus zwischen Glauben und Wissen, aber Ueberwindung »in Gott«, im Ueber-sich-hinaus-blicken, nicht »im Ich«, im In-sich-geschlossen-sein. Für Hegel dagegen ist bereits die »Selbstreflexion« im Keime seine spätere Offenbarungsphilosophie, d. h. Religion als logisches Wissen, insofern in der »Selbstreflexion« das Ich sich in seiner Tiefe als »absolutes Ich«, d. h. als Gott erlebt, also damit sein gesamtes logisches Gespinst als Offenbarung Gottes, sein Wissen als Glauben. In seinem In-sich-geschlossen-sein erlebt es sich a l s Gott, während für Thomas das Ich in seinem Aufgeschlossensein sich anbetend bereits v o r Gott neigt. Das alte kirchliche Wort vom »obsequium intellectuale« ist hier das letzte Wort: das Hegelsche Ich, das i n sich a l s »Gott« geschlossen ist, gerät gerade dadurch in die furchtbare Erstarrung und Verkrampfung seines strömenden Werdens, wie sie immer und allzeit der Fluch des Hegelianismus gewesen ist, der das »Werden« rational als »Absolutes« verfestigen wollte, es aber damit zerstörte. Die »Groteske« des Hegelianismus ist nur das Schicksal seines Identität-Widerspruchs-verhältnisses zwischen Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem). Das Ich des Aquinaten aber, das a u s sich z u Gott aufgeschlossen ist, ist gerade dadurch innerlich befreit und gelöst zu seiner ganzen schwebenden und hin- und her-strömenden Geschöpflichkeit und Menschlichkeit. Nicht der »Mensch als Gott« Hegels, sondern der »Mensch Gottes« Thomas' ist der echte Mensch.

Aus diesen Darlegungen aber ergibt sich unmittelbar ein wichtiges Kriterium der heutigen »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik«. In ihrer Grundhaltung der »Aufgeschlossenheit«, der »Geöffnetheit für das Gegebene« ist unleugbar die heutige Phänomenologie als M e t h o d e nicht eine »Wende zu Hegel«, sondern eine »Wende zu Thomas«. Aber in dieser »Phänomenologie als Methode« birgt sich oder kann sich bergen eine »Phänomenologie als System«, wie sie nach der Seite »intellektualer Anschauung« bei Husserl sich zu einem Transzenden-

1) Das Nähere siehe in dem im Druck befindlichen Buch des Verf. »Gott« (München, Oratoriumverlag).

talismus der Geltungen (der in sich schwebenden Proportion zwischen Noesis und Noema) bereits ausgestaltet hat und nach der Seite des »Wertfühlens« bei Scheler sich auszugestalten scheint. Das Maß dieser Gefahr für die Phänomenologie außerhalb dieser beiden Denker liegt an der sogenannten »Unmittelbarkeit« und »Absolutheit« der Wesensschau und der Unverbundenheit des Wertfühlens mit Seinserkennen und der Werte mit dem Sein. Denn, wie die Entwicklung zwischen Kant und Hegel zeigt, verhüllt sich zunächst in der »intellektualen Anschauung«, so oder so, das Sichselbstschauen des Absoluten. Methode der unmittelbaren, durch sich selbst erschöpfenden »intellektualen Anschauung« ist die theoretische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« und umgekehrt. Wie aber eine Wertphilosophie, die die »Werte« nicht innerlich im Sein verankert, sondern gleichsam einen »ordo metaphysicus«, ein in sich schwebendes Gewebe von »Werten an sich« aufstellt, im letzten Grund nur »Objektivation« der praktischen Vernunft ist, haben wir bereits oben gezeigt. Ihre Methode des reinen »Wertfühlens« ist die praktische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« als »absoluten Willens« und umgekehrt. Zusammenfassend: die beiden Transzendentalismen einer »Phänomenologie als System«, wie sie die Gefahr einer »Phänomenologie als Methode« ist, die sich nicht letztlich an Seinsmetaphysik orientiert, — diese beiden Transzendentalismen eines »Erkennens an sich (in Spannung zwischen Noesis und Noema)« und von »Werten an sich« (in der »Hierarchie der Werte«) sind nur die Schellingsche Mittelstufe einer erneuerten Dialektik »von Kant zu Hegel«. Ihre scharfe Antithese zu Kant i s t Antithese, aber Antithese zwischen Kant als These und Hegel als Synthese. Geschieht aber das, dann ist die gesamte heutige sogenannte »Wende« überhaupt nicht Wende, sondern Drehung im Kreise alten Kantianismus.

Soll es also wahrhaft »Wende« sein, dann bleibt nur eins übrig: ernste und gründliche Orientierung der »Phänomenologie als Methode« an Thomas. Das aber besagt, wie wir an anderer Stelle zur Genüge dargelegt haben [1]), Krisis der »Wesensschau« an der thomistischen Spannung zwischen schauendem »Intellekt der Wesenheiten« und beziehungschaffenden »Intellekt des bewegten Urteils« (intellectus possibilis und intellectus agens) sowie Krisis der »Wertphilosophie« an der thomistischen Verankerung des Wertproblems im »appetitus naturalis«, im Seinsphänomen der Bewegung des qualitativen »Soseins« zur Fülle seiner Verwirklichung und Krisis des »Wertfühlens« an der dem eben genannten

1) »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

Seinsphänomen zugeordneten Seinserfassungshaltung des »Erkennens im Tun«, d. h. jenes »Wertfühlens«, das für Thomas, wie Mausbach lichtvoll gezeigt hat [1]), die innere Verknüpfung zwischen feststellendem Denken und entscheidendem Wollen bildet [2]).

Die schwer durchschaubare Unbestimmtheit aber, in der diese Krisis der Phänomenologie heute sich zeigt, ist nur Ausdruck des eigentümlichen Verhältnisses, in dem, wie wir in diesen Zeilen zu zeigen versuchten, die Träger ihrer beiden Sinne zueinander stehen: Thomas und Hegel, auf der einen Seite, einander zum Verwechseln gleich und doch, auf der andern Seite, in eben dieser Gleichheit abgründig voneinander geschieden: ein Ausgangspunkt, der aber schon im ersten Schritt in seelischer Folgerichtigkeit führt entweder in die Erlösung des Menschen zu seinem wahren Menschenwesen durch Gott (auf dem Wege des Aquinaten) oder zur Verkrampfung des Menschen im »eritis sicut dii« (auf dem Wege Hegels).

---

1) Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre (München 1925) 61—93. Unsere Diskussion des Problems des Wertfühlens: in Religionsbegründung (Freiburg 1923).

2) Zum zu-grunde-liegenden Geist-Sein-Problem vgl. des Verf. Auseinandersetzung mit Peter Wusts »Naivität und Pietät« (Liter. Blätter der Köln. Volkszeitung 1925 Nr. 5).

DIALEKTISCHES DENKEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART.

VON

SIEGFRIED MARCK (BRESLAU).

I.

Die Strömungen, dialektische Methode in der Philosophie der Gegenwart zu erneuern, werden von mehreren Quellen aus gespeist: die neukantischen Systeme sind überall bei ihrer Durchführung auf die Probleme der Dialektik gestoßen und haben hier überhaupt die Tendenz gezeigt, nach Kant Fichte und Hegel in ihren Motiven zu verarbeiten; die »Philosophie des Lebens« mußte bei kritischer Analyse ihrer Intuitionen überall auf die Dialektik hinweisen; aus Biologie und Psychologie der Gegenwart sind vielfache Anregungen in derselben Richtung hervorgegangen. Im Rahmen dieser Abhandlung sollen einige charakteristische Ausprägungen dialektischen Denkens zur Darstellung gelangen, ohne den Anspruch einer Vollständigkeit oder einer Verfolgung des Problems bis zur Entscheidung in seine letzten sachlichen Tiefen.

Eine umfassende Behandlung der heutigen Ansätze zur Dialektik bietet das Werk von Jonas Cohn, »Theorie der Dialektik«, Formenlehre der Philosophie, Meiner 1923, meine Darlegungen sind durch jenes Buch veranlaßt worden und werden es in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellen. — Der Typus der Dialektik Cohns, die ohne weltanschauungs-dogmatische Festlegung in streng wissenschaftlicher Weise aus der Sachlichkeit der Probleme entwickelt wird, ist natürlich in ihrer Abgrenzung gegen Hegel am besten zu erkennen. Das methodische Grundcharakteristikum, das die Dialektik eben als solche kennzeichnet, ist ihr natürlich mit der Hegelschen gemeinsam: die positive Rolle des Widerspruchs für die Erkenntnis, dessen Ueberwindung nicht nur ein unwesentliches Hilfsmittel im Erkenntnisprozeß bedeutet, sondern im Erkenntnisresultat sichtbar werden muß; die damit zusammenhängende,

dem undialektischen Erkennen gegenüber ausgezeichnete Verknüpfung zwischen Erkenntnisweg und Erkenntnisziel, das »wesentlich« zum Resultate wird, das Auftreten des Widerspruchs im Resultate in neuer Form. Dialektisch — so kann es unter rein methodischen Gesichtspunkten formuliert werden — ist die Methode, deren Erkenntnisresultat nur als ein durch den Weg über den Widerspruch gewonnenes Ganzes mit diesem Wege zugleich zu verstehen ist. So erhält eine positiv verstandene und gewertete Dialektik ihre Abgrenzung gegen die in der Geschichte der Philosophie mannigfach hervorgetretene, sich selbst mit dem Widerspruche ausschaltende Dialektik, »die Mutter der Einzelwissenschaften«. Bei dieser ist der auftretende Widerspruch das Negative schlechthin, das *οὐκ ὄν*, der böse Feind des Erkenntnisprozesses, den es — ethische Akzentuierung ist hierbei möglich — zu überwinden und auszurotten gilt. Für den Hegelschen Begriff der Dialektik ist es nun charakteristisch, daß er nicht von seiner inhaltlichen Metaphysik abgelöst werden kann: seine formal-methodologische Fassung wäre unmöglich; auch dort, wo seine Dialektik rein methodische Motive etwa für bestimmte Einzeldisziplinen zu enthalten scheint, entfalten sich diese Motive auf dem Grunde des metaphysischen Systems. Der Widerspruch in der Dialektik entspringt hier der Selbstentzweiung des Absoluten, der dialektische Gang ist die Wiederherstellung des Absoluten aus dieser ursprünglichen Selbstentzweiung, die Einheit von Weg und Ziel stellt die Einheit der absoluten Idee und der Endlichkeit dar. Zweifellos liegen in dieser metaphysischen Dialektik, als der historisch umfassendsten Ausprägung von Dialektik überhaupt, auch überall die möglichen Ansätze ihrer Fruchtbarmachung im nichtmetaphysischen positivistischen Sinne. Indessen würde nicht nur jede Hegel-Interpretation in diesem Sinne unberechtigt sein, vielmehr sind auch ganz bestimmte methodische Züge mit der materialmetaphysischen Bedeutung der Hegelschen Dialektik untrennbar verknüpft. Wie gegen ihre metaphysische Bedeutung grenzt sich Cohns Dialektik als Formenlehre der Philosophie insbesondere gegen diese Züge ab: gegen die Abschließbarkeit der Dialektik und gegen die schöpferische Kraft des Negativen. Denn da das Absolute in der kritischen Dialektik nicht Inhalt der Erkenntnis wird, sondern Ziel bleibt, ist damit die Unabschließbarkeit des Prozesses gesetzt; ebenso kann infolge der nicht inhaltserzeugenden, sondern nur korrigierenden Funktion der Negation der dialektische, durch den Widerspruch bestimmte Prozeß nicht sein Ende in einem durch den Widerspruch erzeugten Absoluten finden. »Die ganze Dialektik bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von

neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch ewig dem Absoluten zu« (S. 349) — dieser Satz, der eine Quintessenz des Cohnschen Werkes darstellt, spricht die geschilderte Abgrenzung mit aller Schärfe aus.

Ein weiteres Moment hängt mit diesem Unterschiede eng zusammen: die Stellung dieser Theorie der Dialektik zum »Satze des Widerspruchs«, zum sogenannten schlicht logischen Denken und zur empirisch-einzelwissenschaftlichen Erkenntnis. Zwar ist die Widerspruchslosigkeit auch Ziel der Hegelschen Dialektik, ja die Anerkennung dieses Ideals der eigentliche Motor, der die Dialektik ihrem Resultate zu vorwärts treibt. Indessen ist diese Widerspruchslosigkeit immer nur durch Denken des unvermeidlichen spekulativen Widerspruchs herzustellen, für Hegel erhält die Vermeidbarkeit des Widerspruchs innerhalb der empirischen Erkenntnis keinerlei logischen Wert. Im Gegenteil liegt überall, wo für das Erkennen eine dialektische Funktion des Widerspruchs fehlt, wo der Durchgang durch ihn nicht Erkenntnis konstituiert, für Hegel ein dogmatisches, sich selbst nicht verstehendes, darum falsches und nur durch Eingliederung in die Dialektik zum wahrheitsfördernden Moment zu gestaltendes Erkennen vor. Bei Cohn wird nicht nur ausdrücklich die Unterstellung der Dialektik unter das logische »Erzaxiom« der Widerspruchslosigkeit formuliert und damit das mögliche Mißverständnis einer Negation dieses Grundgesetzes ausgeschaltet, das bei Hegel nur implizit durch das Ziel spekulativer Widerspruchslosigkeit Anerkennung findet. Es wird vor allem das schlicht logische Denken, das auf Vermeidung des Widerspruchs von vornherein eingestellt ist, in seinem Eigenrechte in Praxis und Einzelwissenschaften der Dialektik gegenüber gewahrt. Die schlicht logischen Gedankengänge, in denen ein auftretender Widerspruch durch Analyse ausgeschaltet werden kann und die unwesentlich dialektischen, in denen die Ueberwindung des Widerspruchs kein konstitutives Element für das gewonnene Resultat bedeutet, werden von den wesentlich dialektischen Gedankengängen begrifflich getrennt, obwohl auch sie sich im vollendeten Ganzen der Erkenntnis als Teile des dialektischen Gedankenganges herausstellen müßten.

Die Rolle des Widerspruchs aber bleibt ausdrücklich als wesentliches Kennzeichen auch dieser kritischen Dialektik gewahrt. Damit unterscheidet sie sich von demjenigen Begriffe der Dialektik, der bei Denkern der Marburger Schule, aber auch anderen Neokritizisten verwandt wird und den man als ihren Gebrauch im »platonischen« Sinne bezeichnen könnte. Denn hier bedeutet Dialektik nur den Prozeßcharakter der Wissenschaft, die Konstatierung der Vorläufigkeit aller ihrer Setzungen, die auf die Idee

eines unabschließbaren systematischen Erkenntnisganzen hinorientiert sind. Hier erscheint nicht der Widerspruch als der eigentlich vorwärtstreibende Motor der Bewegung. Obgleich allerdings dieser Typus der Dialektik — eben um der widerspruchsvollen Beziehung zwischen Vorläufigkeit der Setzung und der Funktion des ideellen Systemganzen für jede Setzung — in dem von Cohn angestrebten Typus der Dialektik aufzuheben wäre, ist dieser letztgenannten ihr problemgeschichtlicher Ort zwischen der spekulativen und der methodologisch abgeblaßten, als einer im Ganzen des philosophischen Systems auftretenden Dialektik anzuweisen.

Cohn entwickelt die Dialektik zunächst in einem hinführenden Teil an begrifflichen Beispielen, die zu einer dialektischen Behandlung drängen. Die Beziehung der Begriffe Recht und Macht ist mit schlicht logischer Analyse allein nicht zu bewältigen, obwohl auch hier wie überall mit dieser zu beginnen ist und die dialektischen Relationen nicht ein Minus, sondern ein Plus der Analyse bedeuten. Der Gegensatz ideell dogmatischer und soziologischer Rechtsbetrachtung, der von den »logistischen« wie »soziologistischen« rechtsphilosophischen Schulen der Gegenwart zu Unrecht verabsolutiert wird, drängt zu seiner synthetischen Ueberwindung hin. Keinem geltenden Recht kann die Absicht seiner soziologischen Durchsetzbarkeit fernliegen, jede Macht muß andererseits eine Gemeinschaft mit den ihr Unterstellten eingehen, die nach rechtlicher Normierung hintendiert. Fragt man nach der Rechtfertigung des formelllegitim gesetzten Rechtes, das sich von der Willkür unterscheiden will, so wird man zuletzt auf seinsmäßig bestimmte Faktoren auf eine »faktische« Gewalt stoßen, die »Rechtssicherheit« zu gewähren imstande ist. Analysiert man den Rechtsanspruch inhaltlich richtigen, möglicherweise auch revolutionären Rechtes, so wird wiederum die Beziehung auf eine den soziologischen Realitäten entsprechende Machtverteilung für diesen Inhalt ausschlaggebend sein. — In diesem dialektischen Typus handelt es sich um den Gegensatz zweier Begriffe, die um ein »Streitgebiet« ringen, sie wird deshalb als »bipolare« Dialektik bezeichnet. In einem anderen Typus spaltet sich ein einheitliches Gebilde in zwei korrelative Pole und ihre concordia discors (unipolare Dialektik!). Solchen Typus von Dialektik weist die Betrachtung des Kunstwerkes mit dem Gegensatz »formalistischer« und inhaltlicher Einstellung auf. Auch ihm gegenüber bleibt Cohns Analyse ihrem obersten Gesetze treu: nicht in der Art des romantischen Intuitionismus voreilig eine Dialektik ungeklärter Begriffe zu konstatieren, sondern die analysierenden Scheidungen prä-

ziser Begriffe bis an die äußerste mögliche Grenze zu treiben und an ihnen erst die dialektischen Beziehungen darzustellen. So wird der vorläufige Gegensatz von Form und Inhalt im Kunstwerke zunächst durch den Begriff der »Gestalt« überwunden, als die dem Inhalt zugewandte Form, in der sich die Einheit von Form und Inhalt des Kunstwerkes als der eigentlich ästhetische Wertträger charakterisiert. Aber auch dieser Gestalt gegenüber melden sich die Ansprüche des gestaltenden Inhalts im Begriffe des Gehaltes wieder an, der vorläufig überwundene Widerspruch tritt wider auf angesichts der gerade in den größten Werken sich einstellenden Situation, daß der Gehalt die künstlerische Form sprengt und gerade in dieser seiner Funktion eine ästhetische Berücksichtigung verlangt. So weisen sich Gestalt und Gehalt im Kunstwerk als die beiden Pole aus, die sich wechselseitig in der Betrachtung steigern und eine spannungshaltige Einheit miteinander eingehen. Eng damit verknüpft ist der Gegensatz zwischen der ästhetischen Isoliertheit des Kunstwerkes und seinem Eingebettetsein in einen zeitlich-geschichtlichen Zusammenhang. — In die Tiefen der später vorgenommenen logischen Analysen weist unter den hinführenden Beispielen bereits der Zeitbegriff: der Modus der Gegenwart macht hier den Anspruch auf eine falsche Absolutheit, die überwunden werden muß, das echte »Sein« ist zeitlos und wird doch zur Bewältigung des Zeitlichen gesetzt; ebenso verknüpfen sich im Gedanken der von der Zeit unabhängigen Geltung, die doch in der Zeit gedacht und erlebt werden will, zeitlose und zeitbezogene Betrachtung. Die Seinsbetrachtung führt zu der Notwendigkeit, erlebte und streng konstruierte Zeit zugleich auseinanderzuhalten und zusammenzudenken, die Geltungsbetrachtung zwang, zum Sein und zur Zeit zurückzulenken, sobald das Gelten relativ zu seiner Erfüllung oder Verwirklichung und damit zum verwirklichenden Bewußtsein betrachtet wurde!

Zur Dialektik hin führen jedoch nicht nur diese Begriffe kulturphilosophischer Struktur, sondern bereits auch praktisches Denken und Einzelwissenschaften erweisen sich an ihren Grenzen als dialektisch. Die Erfahrung des Praktikers wird systematisch verstanden Widerspruch zur ursprünglichen Unbefangenheit praktischen Tuns, dessen Selbstverständlichkeit wird durch die Ziele der Mitmenschen problematisch gemacht, mit diesen Motiven in Gemeinschaft führt die irrationale Komponente des Geschehens zur Reflexion, d. h. zum »Denken über das Ganze des Lebens«. Und ebenso erweisen sich die Einzelwissenschaften, die sich mit Recht undialektisch halten wollen, bei der philosophischen Besinnung

über sie als dialektisch: Der Gegensatz von Einzelerkenntnis und ihrem Hinweis auf die Totalität des Erkennens die »Unruhe des Philosophierens« die »mehr als die anderen Wissenschaften Biologie und Psychologie enthalten«, weisen bereits auf die Darlegungen des »aufbauenden Teiles« hin.

Wiederum steht in diesem die Unterstreichung des logischen Erzaxioms, des Satzes vom Widerspruch an der Spitze. »Ohne die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch würde die Dialektik keinen Schritt vorwärts tun können, wie sollte sie diesen Satz ableugnen?« Urteile mit gleicher, vollständig bestimmter Urteilsmaterie können nicht gleichzeitig bejaht und verneint werden, nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten (Bejahung und Verneinung) kann es sich also in der Dialektik handeln, sondern um Synthesis entgegengesetzter Urteilsmaterien. Unter Festhaltung dieser Gesichtspunkte werden Ursprünge der Dialektik nunmehr im Erkennen, im Objekt und im Subjekt aufgewiesen. Innerhalb der »Voraussetzungen« des Erkennens ist der grundlegende Ursprung von Dialektik, die schon bei der hinführenden Betrachtung der Einzelwissenschaften hervorgehobene relative Isolierbarkeit des Einzelurteils und seine Bedingtheit durch das systematische Ganze der ideell vollendeten Erkenntnis, die wechselseitige Bedingtheit von ideell vollendeter und zeitlich im Einzelurteil sich vollziehender, also fragmentarischer Erkenntnis. An jedes einzelne Urteil kann und muß der Maßstab der Wahrheit bereits angelegt werden, aber die Entscheidung darüber, ob ihm genügt wird, ist stets nur vom werdenden, unabgeschlossenen Erkenntniszusammenhange aus zu treffen. So hat das Urteil stets die Tendenz zur »Ueberschreitung seiner Geschlossenheit«, es ist zugleich »für sich« und abhängig vom Erkenntniszusammenhange. Der Ursprung der Dialektik im Erkenntnisurteil vertieft sich durch die Analyse der von der Urteilsqualität zu unterscheidenden Urteilsmaterie und der in ihr herauszuhebenden Beziehungen des »Rationalen« und »Irrationalen«. Sie entfaltet sich nach zwei Richtungen: innerhalb der in »Relation« und »Gegenstand« zu zerfällenden Urteilsmaterie ist der Gegenstand nur durch die Denkform der Identität bestimmt, die nicht über den identisch gesetzten »Gegenstand« hinausweist. Diesem gegenüber stellt die »Relation« innerhalb der Urteilsmaterie den Bezug auf den Erkenntniszusammenhang dar. Aber nun wiederholt sich an der Urteilsmaterie die dialektische Gesetzlichkeit des ganzen Urteils, indem auch der als scheinbar einfaches Element in das Urteil eintretende Gegenstand erneute und endgültige

Bestimmung vom Gesamtzusammenhang der Urteile aus erhält. Aber auch die einfachsten identischen Elemente des Urteils (die hier eben mit einer nicht ganz glücklichen Terminologie »Gegenstände« genannt werden), enthalten in sich die Dialektik der »Gegebenheit«, d. h. sie enthalten keine Relationen mehr, sind als Erlebnisinhalte hinzunehmen — aber können in das Denken doch nur in der Denkform der Identität eintreten. »Das Irrationale des rein Gegebenen tritt immer nur in der rationalen Form der Gegebenheit in das Gebiet des Denkens ein« (S. 149); andererseits setzt die Denkform der Identität ein von ihr nicht »erzeugtes« Identisches voraus. So enthält der Gegenstand schon Denkform, wie an der Relation schon Denkfremdes haftet und nur die Möglichkeit, die sich der philosophischen Analyse als verschiebbar enthüllende »Formstellung« der Relation und ebenso die »Inhaltsstellung« des Gegenstandes festzuhalten, kann die vereinfachende undialektische Behandlung der Urteile in den »schlicht logischen« Gedankengängen ergeben. — Auch in den »Zielen« des Erkennens liegen Schwierigkeiten, die zu einer dialektischen Behandlung nötigen. Hier steht neben dem Satz von der »Prävalenz des Positiven« ,nach dem kein vorfindbarer Inhalt im Erkennen beseitigt werden kann, die »kritische Kraft der Negation«, die bestimmte Beziehungen von diesem Vorfindbaren ausschaltet und gerade dadurch die Erkenntnis vorwärts treibt.

Bei dem Ursprung der Dialektik im Objekt weist der dialektische Ansatz im Begriffe der Stetigkeit auf die Antinomie von Gegenstand (Begrenzung) und Relation (Fortgang) zurück. Eine ganze Fülle konkreter dialektischer Beziehungen entfaltet sich dann natürlich am Begriffe des Lebens. Hier muß sich die ganze Ueberlegenheit der Dialektik über den Intuitionismus aus der Einsicht heraus, daß das »Unmittelbare ein Vermitteltes ist«, bewähren. Statt der »Indifferenz« in der Lebensphilosophie tritt ein ganzes Geflecht dialektischer Relationen, die aber vom Denken ihren synthetischen Vollzug fordern, hier hervor: die zwischen Mechanismus und Vitalismus, zwischen substantialer Identität der Gestalt eines Lebendigen und ihrer kontinuierlichen Veränderung (geprägte Form, die lebend sich entwickelt!), zwischen der »Abtötung« des Lebendigen durch das Denken und dem Lebendigen selbst als seinem Gegenstande. Es offenbart sich eine Dialektik darin — die sich im Rahmen der denkpsychologischen Betrachtungen noch schärfer enthüllen soll —, daß das Leben sein Gedachtwerden als seinen Widerspruch selbst fordert. Das »Denken des Lebens« ist in Cohns tiefsinniger Konzeption Exponent des »sich zum Starren waffnenden« und die Starrheit wieder auflösenden

Gestaltungstriebes im Lebendigen, weil es in dieser Form zugleich Ausdruck für das »Leben des Denkens« ist. Wenn bei der Dialektik des Lebensbegriffes Berührung mit der Lebensphilosophie und zugleich ihre Umformung stattfindet, so führt die kritische Dialektik des Subjekts in die Nähe der spekulativen Dialektik, um sich freilich doch, wie der dritte Abschnitt dieser Betrachtungen zeigen soll, sehr wesentlich von ihr abzuheben. Sie tritt zunächst auf als Dialektik in der Struktur der Wertgebiete, in denen stets die Einheit eines »relativen Formgliedes« und »relativen Gegengliedes« den eigentlichen Wertträger darstellt, in denen das »Gut« als Einheit des Werthaften und Wertfremden erscheint und im Gedanken des »materialen Folgenwertes« die Werthöhe von der Bewältigung des Wertfremden abhängt. Die Dialektik des Subjekts ist fernerhin die des Selbstbewußtseins. An dieser Stelle weist der Satz, daß die Bewußtseinsbegriffe der philosophischen Wissenschaften ihre Erfüllung vom individuellen Seelenleben her finden, bereits auf enge Beziehungen zur Denkpsychologie hin. Die Vergegenständlichung des Ich im Selbstbewußtsein, in dem es sich seine eigenen Akte als Gegenstände gegenüberstellt, scheint zunächst eine »Denaturierung« dieser Akte zu bedeuten; sie muß aber der tieferen Analyse gerade als das eigentlich dialektische Wesen des Ich erscheinen, so daß sich im Selbstbewußtsein erst das »Bewußtsein von« realisiert und diese Dialektik des Selbstbewußtseins die anderen Ursprünge der Dialektik in sich einschließt. Die ständige Gleichsetzung des Ich mit anderen Gegenständen und zugleich seine totale Unvergleichbarkeit mit ihnen gehört gleichfalls schon zu den Einsichten, die in der Denkpsychologie eine zentrale Rolle spielen.

Im Wesen der kritizistischen Dialektik ist es begründet, daß ihre Stärke im Aufweisen der dialektischen Ursprünge liegt, daß »Fortgang« und »Abschluß« der Dialektik, d. h. die Problemlösungen, jenen Partien gegenüber zurücktreten. Ist doch eben der unendliche Prozeß, die Unabgeschlossenheit ihrer Lösungen, das unterscheidende Merkmal gegen die spekulative Dialektik. So sollen gegenüber der bisherigen ausführlichen Darstellung aus den übrigen Abschnitten des Cohnschen Werkes nur einige Punkte herausgegriffen werden, die von besonderer Wichtigkeit gegenüber den anderen zu schildernden Typen von Dialektik sind. In der Beziehung auf diese werden auch seine Gedankengänge für uns eine weitere Klärung und Vertiefung erfahren. Bei dem Problem des Fortganges der Dialektik wird noch einmal zum Problem der Negation Stellung genommen. Ihr wird eine Funktion in der »gegensätzlichen« Sphäre des Erkennens zugewiesen, während sie sowohl in der unter-

gegensätzlichen (bloße Ponierung der Erkenntnisinhalte) und der übergegensätzlichen (vollendetes Erkenntnissystem) keinen Ort besitzen soll. Innerhalb der »gegensätzlichen Sphäre« besitzt sie keine schöpferische, aber einschränkende und fortweisende Kraft. Bestimmtheit ist nicht Negation (gegen Hegel), aber sie kann auf dem Wege über die Negation gewonnen werden. Im Verhältnis von Begriff und Urteil wiederholt sich im Fortgange der Dialektik auf höherer Stufe der Erkenntnis die ursprüngliche Beziehung von Gegenstand und Relation. Bei der näheren Entwickelung des »unipolaren« Typus wird die Behauptung formuliert, die auch für den hier zur Darstellung gelangenden Typus marxistischer Dialektik nicht ganz bedeutungslos ist, daß sich bipolare Dialektik im Denken in der Wirklichkeit als Kampf darstelle, der so eine eigentümliche Realdialektik enthält. Demgegenüber entspricht der unipolaren Dialektik bei deren Struktur noch die wichtige Einsicht gewonnen wird, daß sich hier das Ganze stets als relatives Formglied, als »Zentrum« zu setzen vermag, in der Realität die Entwickelung. Leben als eigenartige Einheit beider dialektischer Typen kann dann als Verbindung von Kampf und Entwickelung betrachtet werden.

Die Gedankengänge in bezug auf den Abschluß der Dialektik werden charakteristischerweise in der Herausarbeitung der dialektischen Geisteshaltung fruchtbar. Sie wird durch den Begriff der »hingegebenen Freiheit« gekennzeichnet, einem echten Begriff der »Dialektologie«, der im Bestimmen seines Gegenstandes selbst dialektisch wird. Er bringt die Haltung in einer kritischen Dialektik zum Ausdruck, die nicht wie die spekulative in der Hingabe an das Absolute ruht, sondern die Freiheit des Subjektes wahrt, das jede scheinbare Absolutheit stets von neuem relativiert und von ihr aus zum Absoluten als seiner unendlichen Aufgabe fortschreitet. Das spekulative Grundproblem eines Selbstbewußtseins des Absoluten selbst ist damit nicht gelöst: es hat aber auch nicht zur Diskussion gestanden. Auch kein vollendetes System der Philosophie ist damit geschaffen, da kritische Dialektik zwar keineswegs systemlos ist, aber doch die »systematische Auflösung des Systems« bedeutet. Der Haltung der hingegebenen Freiheit entspricht genau die Stellung des Absoluten innerhalb dieser philosophischen Systematik. In ihr zielt alles Denken auf das Absolute, aber es ist kein Denken vom Absoluten her möglich. »Nur in der doppelten Richtung auf Hingabe und auf Freiheit hat der hingegebene Freie sein Leben, so daß zwar jetzt die eine, jetzt die andere Richtung vorwaltet, niemals aber eine allein da ist. Immer von neuem, in immer neuer Synthese stellt

sich die Einheit her, nur so in der Unruhe und Mühe des Relativen, fühlt er das Absolute in sich wirksam.« (S. 352.)

Man wird von Cohns Theorie der Dialektik sagen können, daß in ihr die umfassende und allein mögliche Form der Dialektik im Rahmen streng kritischen Philosophierens vorliegt. Diese grundsätzliche Zustimmung kann jedoch nicht die Einsicht ausschließen, daß wir es bei seiner Theorie der Dialektik immer noch mit Prolegomenen zu einem System der Philosophie auf dieser Basis zu tun haben. Seine Durchführung müßte, über den wesentlich erkenntnistheoretisch-methodologischen Aufbau hinausgehend, jeden dialektischen Begriff an seiner Stelle in einem konstruktiven philosophischen System zur Durchführung bringen.

II.

Von der Biologie und Psychologie der Gegenwart sagte die Theorie der Dialektik ihre Teilhabe an der ganzen philosophischen Problematik aus. In derjenigen Richtung, die alle Psychologie als Denkpsychologie auffaßt und sie als solche zur Wissenschaft ihrer eigenen Prinzipien, damit aber zur philosophischen Wissenschaft macht, muß sich diese These auf das deutlichste bewähren. In ihr müssen sich zugleich die stärksten dialektischen Ansätze finden, insofern sie an der Dialektik von Psychologie und Philosophie in gleicher Weise Anteil nehmen muß. Die hier in großer Ferne vom sog. Psychologismus, ja gerade in radikaler Ueberwindung dieser Richtung zum Ausdruck gelangende Synthese von Psychologie und Philosophie muß als Vereinigung einer sich auf zeitlos gültige Normen und einer sich auf ihre zeitliche Realisierung richtenden Betrachtungsweise von vornherein eine dialektische Grundeinstellung vermuten lassen. In der Tat findet diese Vermutung in dem, den Niederschlag jener Tendenzen darstellenden Werke von R. Hönigswald, »Grundlagen der Denkpsychologie«, Studien und Analysen (2. umgearbeitete Auflage 1924) ihre volle Bestätigung.

Auch hier handelt es sich, trotzdem die literarische Beziehung auf jene Richtungen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist und auch andere Anknüpfungspunkte wie die Meinong-Brentanosche Gegenstandstheorie, die Phänomenologie und schließlich auch Ansätze der experimentellen Psychologie mit im Spiele sind, um eine »Aufhebung« des biologisch-philosophischen Intuitivismus in kritisch-analysierende Philosophie. Wie bei der Lebensphilosophie auf psychologischem Gebiete, also besonders bei Bergson, ist auch hier der Gegner die mechanistische Assoziationspsycho-

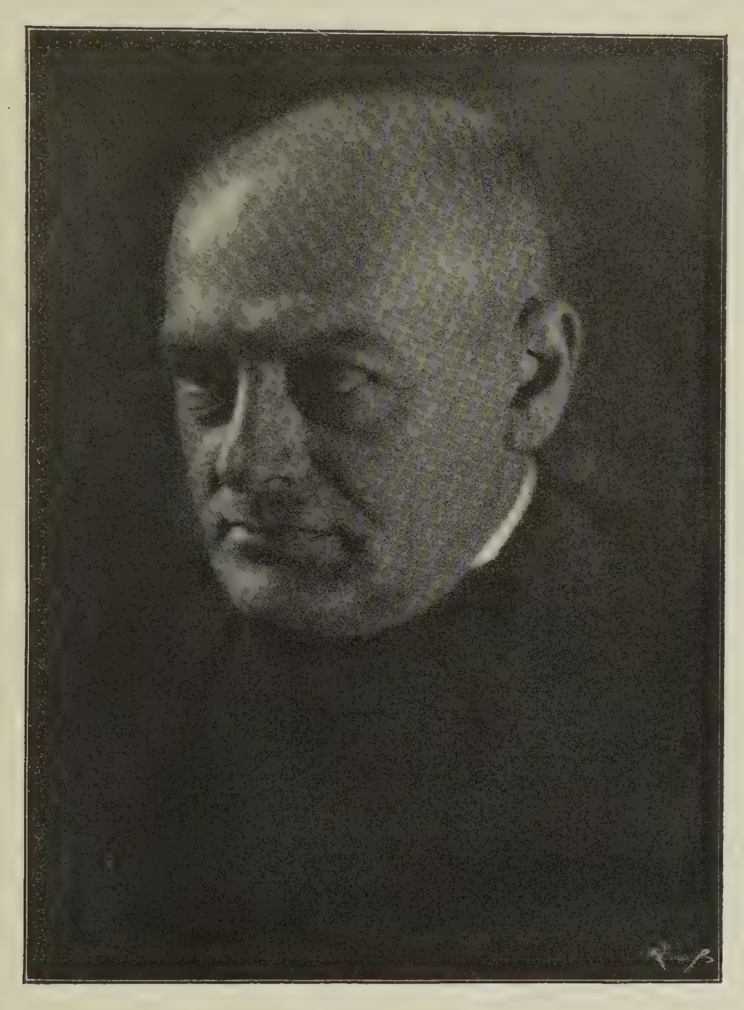
logie, die das seelische Leben aus den einfachen Elementen der Vorstellungen naturgesetzlich aufbauen will. Dieser »Psychologie ohne Seele« wird die Einsicht in die elementare Gegebenheit des komplexen und keineswegs einfachen Phänomens des Denkens gegenübergestellt, darüber hinaus aber die Gegebenheit von elementaren *Ganzheiten*, wie sie die unbefangene Betrachtung überall im Seelischen aufweist. Im romantisch metaphysischen Gewande der Lebensphilosophie war von Bergson die wechselseitige Durchdringung der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten ihrer verräumlichenden Nebeneinanderstellung in der Vorstellungspsychologie entgegengesetzt worden, war die reale Dauer der Erlebniszeit im Gleichnis des Stromes gegen die »Raumzeit« der mathematischen Naturwissenschaft zu erfassen gesucht. Die Denkpsychologie knüpft an diese intuitionistischen Bilder an, aber sie will sie der Analyse zugänglich machen, will ihren Gegenstand mit analytischen oder der Analyse zugänglichen Begriffen meistern. Sie nimmt bei ihrem Kampfe gegen die künstlichen Isolationen der Vorstellungspsychologie und deren Verknüpfung atomar getrennter Elemente ihren Ausgangspunkt nicht vom Erlebnis als solchem, sondern vom Erlebnis des Denkens und seinem unmittelbar logischen Gehalte. Sie geht von der schlichten Tatsache des Bewußtseins aus und der Konstatierung, daß im Bewußtsein stets ein Wissen gelegen ist. Das »Ich habe etwas« des Bewußtseins bildet den Anknüpfungspunkt aller ihrer Analysen. Dieses »Haben« im Bewußtsein ist aber zugleich immer ein »Denken« und »Meinen«, womit nicht ein intellektualistischer Primat des schon reflektierenden Wissens über die emotional-voluntaristische Bewußtseinsschicht zum Ausdruck kommen soll, sondern die einfachste Bewußtseinsstruktur, die *jeden* Akt, auch den des »Fühlens« und »Wollens« beherrscht. Nur in diesem Sinne, aber n ihm durchaus, kann aus dieser Bewußtseinsstruktur die These gefolgert werden, daß Psychologie und Denkpsychologie also grundsätzlich zusammenfallen. Damit aber ist eine wichtige Folgerung für die Erkenntnis des Psychischen zu ziehen. Wenn die Schranken zwischen Denkpsychologie und Psychologie überhaupt gefallen sind, kennzeichnen Sinn und Ausdrucksbezogenheit alles Psychische. Alles Psychische als Gewußtes heißt: es als ein Sinnhaftes betrachten, heißt: das Ich mit der Reihe »Ich weiß, Ich weiß, daß ich weiß, Ich weiß zu wissen, daß ich weiß usw.« zusammenfallend ansehen. Denn mit dem Phänomen des »Bewußtsein von« ist durch die prinzipielle Einsicht in den Bewußtseinscharakter des Psychischen auch das Selbstbewußtsein mitgegeben. Indem alles Psychische als ein Gewußtes ichbezogen ist, indem in jedes Psy-

chische die Ganzheit des Ich mit eingeht, muß auch das Ich gewußt werden können. Indem dieses Ich aber zugleich stets »Bewußtsein von« bedeutet, wird im Wissen um das Ich auch das Bewußtsein eben im Selbstbewußtsein wissend erfaßt.

Kontinuität und Präsenz sind damit als wesentliche Merkmale des Ich herausgearbeitet. Die Reihe des Bewußtseins, deren Inbegriff das Selbstbewußtsein bedeutet, kennt prinzipiell keine Unterbrechung. Wo eine solche konstatiert wird, wird sie von außen konstatiert, d. h. dort ist der spezifisch psychologische Standpunkt, der sich immer auf ein »Sinnhaftes« »Gemeintes« und »Meines« richtet, zugunsten etwa des psychiatrisch-diagnostischen Standpunktes verlassen. In ihm betrachtet sich das Ich nicht selbst, sondern ein »Anderer« betrachtet es als einen »Anderen« resp. es kann sich selbst betrachten, »als ob« es ein anderer wäre. Neben die Kontinuität des Ich aber tritt zugleich der Begriff der Präsenz als der eigentliche psychologische Grundbegriff. Dem Bewußtsein ist mögliche Vergegenwärtigung all seiner Erlebnisse, auch der zeitlich distrahierten, in dem einheitlichen Akte des Meinens, der sie als gleichzeitig umspannt, d. h. aber sie sich vergegenwärtigt. Vergangenheit und Zukunft rücken so in der Präsenzzeit des Bewußtseins zusammen, für die Erlebniszeit und die wechselseitige Durchdringung der Erlebnisse im Intuitionismus ist eine exakte Begründung gewonnen: die Zeitlosigkeit des Sinnhaften und im Meinen Erfaßten geht in der Präsenzzeit in die zeitliche Reihe der Bewußtseinsinhalte ein und drückt ihr ihr Siegel auf, sie verbindet sich mit ihr zur neuen Einheit der »gestalteten Zeit«; der Zeit, die in den Akten des Ich Leben erhält, am Ich und seiner Geschichte mitformt, nicht wie die Zeit der Natur über ihnen, sie unverändert lassend, vergeht. Das Gedächtnis erhält als Wesensmerkmal des Ich eine transzendentale Funktion. Dem meinenden und denkenden Ich muß auch, der Unbegrenztheit und Zeitlosigkeit des Denkens entsprechend, eine Fähigkeit, »alles« (nämlich Sinnhafte und Gewußte) der Möglichkeit nach zu meinen, sich anzueignen, zugesprochen werden; es erhält ja eine umfassende Kapazität, von der aus der Schritt zu einem absoluten geistigen Ich, in dem jene Potentialität des Alldenken in Aktualität umgesetzt wäre, verlockend nahe liegt.

Indessen gehen jene schlichten Einsichten einen anderen Weg der Verknüpfung der gewonnenen Einsichten mit gegenstands- und erkenntnistheoretischen Grundfragen. In der Grundformel des Bewußtseins ist offenbar nicht nur das »Haben« eines Inhalts, die Beziehung auf ein Gewußtes als Nurgewußtes, sondern das Etwas mitgesetzt. Dieses Etwas aber steht nicht

MAX SCHELER



Max Scheler

geboren am 22. August 1874, besuchte nach Absolvierung der Gymnasialstudien in München die Universitäten München, Berlin, Heidelberg und Jena, wo er 1899 bei Rudolf Eucken promovierte. 1902 habilitierte er sich in Jena und 1907 in München als Privatdozent der Philosophie. 1910 übersiedelte er nach Berlin. In den Jahren 1917 und 18 weilte er, mit einer besonderen Mission des Auswärtigen Amtes betraut, im diplomatischen Dienst in Genf und im Haag. Von Holland aus wurde er im Januar 1919 an die damals neuerstandene Universität Köln als o. ö. Professor der Philosophie und Soziologie berufen und ihm zugleich ein Direktorat am Kölner Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften übertragen.

SCHELER

IM SPIEGEL DER URTEILE FÜHRENDER ZEITGENOSSEN

RELIGIÖS-THEOLOGISCHER WIRKUNGSKREIS

Unter geistesgeschichtlicher Betrachtung wird man wohl sagen müssen, daß Max Schelers Grundlegung der Religion einen ähnlichen Wendepunkt in der deutschen Religionsphilosophie bedeutete wie Husserls Schriften in der Erkenntnistheorie und Logik. Für die ganz in Kant eingefangene und befangene heutige Philosophie mußte es in beiden Fällen eine in einem gewissen Sinne kopernikanische Wendung, bedeuten, wenn Husserl und Scheler statt der üblichen Orientierung vom Subjekt her nun durchgehend die Orientierung vom Objekt her vollzogen.

Dr. Erich Przywara S. J. in „Religionsbegründung — Max Scheler, J. H. Newman"

Sein Aufsatz über Reue und Wiedergeburt zeigt, daß Scheler durch tiefgehende psychologische Analysen wirklich bedeutsame religiöse Seelenbewegungen zu klären vermag.

R. H. Grützmacher in „Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert"

SOZIOLOGISCHER WIRKUNGSKREIS

Aller Leidenschaften kundig, besitzt er eine ungewöhnliche Spannweite und Feinheit des psychologischen Verstehens ... So kommt es bei Scheler zu dem Bilde eines universalhistorischen Prozesses, das recht interessant ist, wenn es auch mehr den phänomenologisch gedeuteten Instinkten dieses katholischen Nietzsche als den Normbegriffen der Husserlschen Schule zu verdanken ist ... Der Einfluß dieser Konstruktionen (Schelers) ist nicht gering. Sombart hat in seinem „Bourgeois" und in der Neuauflage seines Kapitalismus ihnen starken Einfluß eingeräumt. Ähnliche Gedanken bei H. Bahr, auch bei Paul Ernst; E. R. Curtius in seiner sehr lehrreichen Analyse des französischen Geistes zeigt den gleichen Einfluß des Hasses gegen Aufklärung, Bürgertum und Autonomiegedanken. Auch in der Georgeschule sind ähnliche Töne gegen Bürgertum, Protestantismus und moderne Wissenschaft nicht selten. Man wird vermutlich immer mehr derartiges hören ... Hans Driesch hat Scheler, Bergson und Russel für die größten lebenden Philosophen erklärt.

Prof. Dr. Ernst Troeltsch in „Der Historismus und seine Probleme"

Scheler hat mit einem Ruck seines rätselhaft intensiven wissenschaftlichen Willens die Verbindung gestiftet, die ich als Symbol des nächsten Menschenalters deutscher Soziologie ansehe ... Sein großer Versuch scheint aus der Werkstatt seiner metaphysischen und anthropologischen Arbeiten wie ein noch glühender wenig geformter Block herausgeschleudert ... sein diamantenes Strahlen ...

Prof. Dr. Carl Brinkmann-Heidelberg in „Der Neue Merkur"

Sociology must take part in explaining the highest, widest and deepest reaches of the human mind. No previous methodological treatise has done as much to impress this fact as the volume before us.

Albion H. Small in „The American Journal of Sociology"

D'une façon très originale, il expose ses problèmes principaux, soulevant une foule de questions nouvelles et ébauchant, en partie du moins, leurs solutions ...

R. H. Grützmacher in „Revue de Genève"

MEDIZINISCH-PSYCHOPATHOLOGISCHER WIRKUNGSKREIS

Hier hat uns am besten Scheler vorgearbeitet und arbeitet er in seinen „Sinngesetzen des emotionellen Lebens" immer weiter. Diese zu kennen, zu wissen, daß wir nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit den Gefühlen tatsächliche Erfahrungen sammeln, und welcher Art diese Erfahrungen sind, das ist eine weitere, prinzipielle Grundlage für die zukünftige psychiatrische Forschung ... Die hier vorgetragene Lehre Schelers ist in ihrer Grundexistenz für die empirische Psychologie sehr bedeutsam. Sie zeigt, daß die phänomenologisch deskriptive Analyse auf gutem Wege ist, das Fundament der Psychologie neu und rein zu begründen.

Dr. Ludwig Binswanger in „Ztft. f. d. ges. Neur. u. Psych." Bd. XCI und in seinem Buche: „Einführung in die Probleme der Allgem. Psychologie"

Ich sagte eben, daß die Phänomenologie Husserls die Psychopathologie nicht unmittelbar beeinflußt hat, sie tat es aber durch Arbeiten von Max Scheler. Hier fand die Psychopathologie, ungeachtet der über die Psychologie hinausgehenden Folgerungen und apriorischen Ansprüche, eine analytische Psychologie von einer Feinheit und Anschaulichkeit, Fülle und Lebensnähe, die sie ohne Schwierigkeiten und methodische Bedenken in den Rahmen der subjektiveren Psychopathologie von Jaspers aufnehmen und nach der psychopathologischen Seite hin ausschöpfen und ausbauen konnte.

Prof. Dr. Kurt Schneider in „Die phänomenologische Richtung in der Psychiatrie“. Philosophischer Anzeiger 2. Halbband 1926.

Vielleicht mag es für Sie von Interesse sein, wenn ich hier meiner Überzeugung Ausdruck gebe, daß die Entwicklung der Psychiatrie durch die phänomenologische Betrachtungsweise, wie sie sich besonders rein in den Schriften Schelers verkörpert, auf das nachhaltigste gefördert wurde, ja, daß die Phänomenologie ein Eckpfeiler der Psychiatrie sei.

Prof. Dr. Paul Schilder-Wien

REIN PHILOSOPHISCHER WIRKUNGSKREIS

... so wenigstens verstehe ich die Problemlage. Und nicht als einziger. Es ist das Verdienst Max Schelers, sie uns greifbar gemacht zu haben. Die Idee der materialen Wertethik ist weit davon entfernt, in der Kritik des Kantischen „Formalismus“ aufzugehen. Sie ist recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte. Bahnbrechende Einsichten erkennt man an ihrer Kraft, das scheinbar Heterogene und Widerstreitende organisch zu verschweißen. Indem die materiale Wertethik dem Blick die Tore des Wertreiches öffnete, vollzog sie mit der Tat die Synthese zweier auf sehr verschiedenem Boden geschichtlich gewachsener und im Gegensatz zueinander zugespitzter Grundgedanken: der Kantischen Apriorität des Sittengesetzes mit der nur eben von ferne erschauten Wertmannigfaltigkeit Nietzsches.

Prof. Dr. Nicolai Hartmann im Vorwort seiner „Ethik“

Es handelt sich um den Versuch, der Lösung Schelers, die der katholischen Weltanschauung nahesteht, eine Auffassung entgegen zu stellen, die der vom Protestantismus historisch geschaffenen Bewußtseinslage entspricht,

urteilt Prof. Dr. Eduard Spranger über sein Verhältnis zu Scheler in seiner 2., auf Grund der Schelerschen Ethik tiefgehend revidierten Auflage seines Buches „Lebensformen“

Max Scheler ist ein außerordentlich reicher Geist, unter Philosophen sogar einer der reichsten aller Zeiten. Ich verglich neulich Kant mit Bach: soweit solche Analogien gelten, läßt sich Scheler füglich mit Liszt vergleichen. Diesem fiel vor allem sehr viel ein; er war viel erfindungsreicher als Wagner und zwar in einem tieferen Verstande als etwa Verdi, denn seine Einfälle betrafen vielfach Grundmotive. Nun, gerade in diesem Sinne ist auch Scheler wunderbar einfallsreich ... Scheler ist als Natur ein Literat, der zwischen den Polen naiver Lebenslust und reflektierter Askese dauernd hin und her schwankt. Seine Grenzzustände, die er jedoch nie erreicht, sind die des Künstlers und des Gläubigen. Immerhin kommt er beiden so nahe, daß er einerseits lebendiger schreibt als die meisten Gelehrten und das Wesen des Religiösen tiefer erfaßt als irgendein Theoretiker ... Jedenfalls ist er der größte metaphysische Anreger innerhalb der Zunft.

Graf Hermann Keyserling in „Der Weg zur Vollendung“

... bezeugen, daß ich den Schriften Schelers starke Eindrücke verdanke und daß ich ihn für einen der bedeutendsten Köpfe des zeitgenössischen Deutschlands halte.

Dr. Thomas Mann

In Max Scheler besitzt das deutsche Geistesleben der Gegenwart eine seiner originalsten und bedeutendsten Persönlichkeiten. Die neudeutsche Philosophie jedenfalls hat wohl kaum einen Denker aufzuweisen, der ihm an schöpferischer Kraft und Kühnheit, an Reichtum des Geistes, an schäumender Fülle des Seins überzuordnen wäre.

Dr. Dietrich H. Kerler in: „Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung“

. . . weil Scheler hier Probleme berührt und entscheidet, die man zu den für unsere Tage typischen geistigen Streit- und Lebensfragen rechnen muß. *Kölnische Zeitung*

Es sind Essays, die einen Denker zeigen, der, mit lebendigem Herzen an unserer Zeit leidend, der Philosophie eine das Leben führende Aufgabe zuweisen möchte. *Sozialistische Monatshefte*

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

Das neueste Werk

DIE WISSENSFORMEN UND DIE GESELLSCHAFT

1926. XI und 565 Seiten, Gr.-8°

Geheftet M 25.—, Halbleinen M 28.—, Ganzleinen M 29.50

Inhalt: PROBLEME DER SOZIOLOGIE DES WISSENS: I. Wesen und Begriff der Kultursoziologie. II. Die Soziologie des Wissens. — ERKENNTNIS UND ARBEIT: I. Das Problem. II. Wesen und Sinn von Wissen und Erkenntnis. III. Der philosophische Pragmatismus. IV. Der methodische Pragmatismus. V. Zur Philosophie der Wahrnehmung und das Problem der Realität. Wissenssoziologische Schlußbetrachtung. — UNIVERSITÄT UND VOLKSHOCHSCHULE.

Das Werk enthält drei Teile, deren erster: „Soziologie des Wissens" betitelt, gegenüber einer älteren Fassung bedeutend erweitert und wesentlich verändert wurde. Bereits in seiner ersten Gestalt fand dieser Aufsatz das ungeteilte Interesse maßgebender Kreise des In- und Auslandes. Die zweite große Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis", die hier zum ersten Male erscheint, steht zu der ersten im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. Gegensätzlich eingestellt zum Kritizismus wie zum Positivismus zumal in seiner pragmatistischen Form, eröffnet sich eine Perspektive auf die Weiterentwicklung unseres Weltbildes im Sinne einer neuartigen Metaphysik. So wird das Eingangstor aufgestoßen für eine Epoche streng methodischer metaphysischer Untersuchungen allerhöchster Daseinsfragen und zugleich eine Einführung in die „Metaphysik" des Verfassers geboten, die ohne das Studium dieser Abhandlung nicht verständlich sein wird. Der dritte Aufsatz „Universität und Volkshochschule" bringt eine praktische Anwendung der Resultate der beiden vorstehenden Arbeiten auf die Fundamentalfragen deutscher Nationalpädagogik.

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

Im Verlag

„Der Neue-Geist" befindet sich von Werken Max Schelers in Vorbereitung:

METAPHYSIK

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

PROBLEME DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE DER GEGENWART



Das Charakteristische dieses Buches des Autors scheint mir darin zu liegen, daß hier im Gewande großer Gelehrsamkeit und mit sehr viel psychologischem und dialektischem Geschick eine katholische Christlichkeit um ihr Recht wirbt . . . seine immer geistvollen und scharfsinnigen Gedankengänge . . . *Preußische Jahrbücher*

Einer der feinsinnigsten philosophischen Autoren hat Abhandlungen und Aufsätze veröffentlicht, deren zweite Auflage vorliegt. Einsicht in die seelischen Funktionen und Bedürfnisse, eine glatte Auswahl der Themen kennzeichnen seine Aufsätze, die z. T. zeitlose Fragen behandeln, z. T. aber die Neuformung unseres Lebens im Auge haben. *Sociale Revue*

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

VOM EWIGEN IM MENSCHEN

2. Auflage. I. Band: RELIGIÖSE ERNEUERUNG

1. Halbband. 1923. XVII, 278 Seiten, Gr.-8°

2. Halbband. 1923. 447 Seiten, Gr.-8°

Zusammen: Geheftet M 15.—, Halbleinen M 20.—

Inhalt: Reue und Wiedergeburt / Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt / Vom kulturellen Wiederaufbau Europas / Probleme der Religion.

Uralte Einsichten der Philosophie wie der Theologie begegnen bei Scheler oft überraschend neuem, verjüngendem Ausdruck; andere erhalten nicht selten eine tiefsinnige Weiterbildung . . . die meisterliche Kunst Schelers, den Leser immer in unmittelbare Nähe an die Sache zu führen, bewirkt, daß auch mißverständliche Deutungen niemals in Negationen stecken bleiben, sondern dem sachlich gerichteten Blick Wegweiserdienste leisten können.
Karl Eschweiler in seinem Hochlandaufsatz: „Religion und Metaphysik“

Dieses Buch gehört zu den wirkungsvollsten Büchern über Religion, weil es ein Extrem darstellt und darum unnachsichtlich zur Entscheidung aufruft. Man muß das Buch irgendwie hinter sich gebracht haben, um sein Gleichgewicht wieder zu finden, seine vorher vielleicht nur vegetative Balance geistig und bewußt wieder zu erobern. *Paul Wegwitz in „Die Tat“*

Die großen kritischen Partien . . . sind von manchmal geradezu klassischer Souveränität, in der sich die Kraft und Zartheit eines strengen, nicht selten bezaubernden Geistes offenbart.
A. Dieterich in „Der Tag“

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

I. Band: MORALIA. 1923. XI, 175 Seiten, Gr.-8° . . . . . geh. M 5.—, Hlbl. M 7.50

II. Band: NATION UND WELTANSCHAUUNG. 1923 VIII, 174 Seiten, Gr.-8° . . . . geh. M 5.—, Hlbl. M 7.50

III. Band: CHRISTENTUM UND GESELLSCHAFT.

1. Halbband: KONFESSIONEN. 1924. VIII, 233 S., Gr.-8°, geh. M 5.—, Hlbl. M 7.50

2. Halbband: ARBEITS- UND BEVÖLKERUNGSPROBLEME 1924. 157 Seiten, Gr.-8° . . . . geh. M 5.—, Hlbl. M 7.50

Die Bände legen wiederum Zeugnis ab von jener glücklichen Vereinigung von Vielseitigkeit und Tiefe, die von jedem angepackten Teilproblem aus ins Zentrum vordringt. *Hochland*

DIE WERKE

DIE TRANSZENDENTALE UND DIE PSYCHOLOGISCHE METHODE

Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik

2. Auflage. 1922. VII, 181 Seiten. Geheftet M 5.—, Halbleinen-Geschenkband M 6.50

Man sieht hier den Ausgangspunkt des vielgewandten und geistvollen Denkers: die Lehre Euckens, und man versteht auch besser seine Stellung in der phänomenologischen Schule. Sachlich besteht der Wert der Schrift darin, daß bis heute zur Kritik des Psychologismus hier mit das Beste gesagt ist.
Christian Herrmann in den Sozial. Monatsheften

FELIX MEINER VERLAG / LEIPZIG

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

(Der „Sinngesetze des emotionalen Lebens“ erster Band)

1923, XVI und 312 Seiten, Gr.-8°. Geheftet M 8.—, Halbleinen M 10.—

Husserls genialster Schüler, nach Drieschs Urteil der bedeutendste deutsche Philosoph der Gegenwart, ist Max Scheler. Sein Werk: „Wesen und Formen der Sympathie“ ist eine anerkannte Meisterleistung der Sinnerfassung des inneren Lebens. Ungemein feinsinnig und tiefdringend bringt es die Sinnenzusammenhänge von Miteinanderfühlen und Mitgefühl, Gefühlsansteckung und Einsfühlung, Mitfreude und Mitleid, Nachfühlen, Nachleben, Teilnahme usw. zur inneren Anschauung. Für tieferes Sozialverständnis und alle Sozialpädagogik ist es schlechthin grundlegend. Wegen seiner weitreichenden Einflüsse schon bei seiner ersten Auflage gehört es schon der Geschichte des Geistes an. In seiner neuen Gestalt ist es zu den lebendigsten und tiefsten Büchern der Gegenwart zu rechnen. *Sächsische Schulzeitung*

Es handelt sich hier um die zweite Auflage von Schelers „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß“ (1913). Der Verfasser hat das Buch wesentlich verändert, den Umfang mehr als verdoppelt und den Inhalt in einen größeren Zusammenhang eingebaut. Diese großen und dazu viele kleine Zusätze, Veränderungen usw. zeigen ein Ausreifen der vielgerühmten Befähigung Schelers, den Erscheinungen unsers emotionalen Lebens bis in die zartesten Verästelungen phänomenologisch schauend nachzuspüren. *Annalen der Philosophie*

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN / BONN

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

1925, 48 Seiten, Gr.-8°, geheftet M 2.50

Der berühmte Philosoph der Kölner Universität überrascht uns mit einer kleineren Arbeit, die jedoch, dessen sind wir gewiß, trotz ihres bescheidenen Umfanges eine gewisse historische Bedeutung in der Ideenentwicklung der Gegenwart hat und auf die man deshalb noch öfter zurückkommen wird. . . . einen Bruch mit seiner ganzen bisherigen Entwicklung, nichts weniger bedeutet die kleine Broschüre, die innerlich mit Dynamit geladen ist. *Kölnische Volkszeitung*

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN / BONN

DER FORMALISMUS IN DER ETHIK UND DIE MATERIALE WERTETHIK

Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus

Zweite unveränderte Auflage. 1921. XV, 620 Seiten, geheftet M 12.—, Halbleinen M 14.—

Sonderdruck aus: „Jahrb. f. Philos." Bd. 1 u. 2.

Wesentlich neues Leben ist der Ethik zugeströmt durch die Phänomenologie. Max Scheler vor allem hat auf diesem Gebiet durch seine geistreichen Analysen gewirkt. In seiner ausführlichen kritischen Untersuchung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" vertritt er idealistisch eine apriorische Ethik, aber er hält für Kants Grundirrtum die Identifizierung des Apriorischen und des Formalen einerseits, diejenige von Eudämonismus und materialer Wertethik anderseits. Das Apriori ist bei ihm Wesensapriori, das durch unmittelbare Anschauung zur Selbstgegebenheit gelangt, materiale Wertstufen sucht er in eingehender Analyse festzustellen (der Personwert stellt die höchste Stufe dar). Eine Fülle anregender Beobachtungen ist in Schelers Ausführungen enthalten. *„Wissenschaftl. Forschungsber. V"*

MAX NIEMEYER VERLAG / HALLE a. S.

DER GENIUS DES KRIEGES UND DER DEUTSCHE KRIEG

Dritte neu durchgesehene Auflage, 5.—6. Tausend

1917, XIV und 441 Seiten, 8°, geheftet M 5.—, Halbleinen M. 7.50

Zu den vorzüglichsten Schriften, die uns der Weltkrieg beschert hat, gehört Schelers „Genius des Krieges" und hat denn auch eine überaus günstige Aufnahme in der deutschen Öffentlichkeit gefunden. *Arthur Drews*

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

DIE URSACHEN DES DEUTSCHENHASSES

Eine nationalpädagogische Erörterung

Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage.

158 Seiten, Gr.-8°, geheftet M 3.80

Scheler in seinem feinen und tiefen Buche begnügt sich nicht damit, vom Standpunkt des heutigen Deutschtum und seines Selbstbehauptungsinteresses aus die Ursachen der geistigen Weltgegnerschaft gegen uns zu ermitteln, sondern sucht sie in den Zusammenhang der gesamten modernen Entwicklung und jede einzelne Ursache genau an den ihr zugehörigen Ort in dieser zu stellen. Beinahe eine Skizze der deutschen Geistes- und Charaktergeschichte auf welthistorischem Hintergrunde. *Wissenschaftl. pädagog. Rundschau*

DER NEUE-GEIST VERLAG / LEIPZIG

VOM UMSTURZ DER WERTE

Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage

1919, Band I und II, 312 und 344 Seiten, Gr.-8°, zusammen Halbleinen M 20.—

Inhalt. I. Band: 1. Zur Rehabilitierung der Tugend / 2. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen / 3. Zum Phänomen des Tragischen / 4. Zur Idee des Menschen. II. Band: 1. Die Idole der Selbsterkenntnis / 2. Versuche einer Philosophie des Lebens / Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel / 4. Zum Sinn der Frauenbewegung / 5. Der Bourgeois und die religiösen Mächte / Die Zukunft des Kapitalismus.

B E S T E L L S C H E I N

Bei der Buchhandlung

bestelle ich von Werken Max Schelers

Stück			geh.	gbd.
....	Die transzendentale und die psychologische Methode (Meiner)		5.—	6.50
....	Wesen und Formen der Sympathie	(Cohen)	8.—	10.—
....	Formen des Wissens und der Bildung	(Cohen)	2.50	—
....	Formalismus in der Ethik (Niemeyer)		12.—	14.—
....	Genius des Krieges	(Der Neue-Geist Verlag)	5.—	7.50
....	Ursachen des Deutschenhasses	(Der Neue-Geist Verlag)	3.80	—
....	Vom Umsturz der Werte	(Der Neue-Geist Verlag)	—	20.—
....	Vom Ewigen im Menschen, Bd. I	(Der Neue-Geist Verlag)	15.—	20.—
....	Moralia	(Der Neue-Geist Verlag)	5.—	7.50
....	Nation und Weltanschauung	(Der Neue-Geist Verlag)	5.—	7.50
....	Konfessionen	(Der Neue-Geist Verlag)	5.—	7.50
....	Arbeits- und Bevölkerungsprobleme	(Der Neue-Geist Verlag)	5.—	7.50
....	Die Wissensformen und die Gesellschaft	(Der Neue-Geist Verlag)	25.—	28.50

Name: ....

Ort und Straße: ....

Druck der Offizin W. Drugulin in Leipzig

nur unter der Gesetzlichkeit des sich auf es richtenden, sich es aneignenden Bewußtseins, sondern auch unter anderen, seinen eigenen Gesetzlichkeiten. Diese eignen Gesetzlichkeiten aber sind keine anderen wie die der gegenständlichen Welt, die vom Bewußtsein, das sich ihrer bemächtigt, getrennt werden können, die ihrem Sinne nach einen vom Bewußtsein unabhängigen Bestand darstellen. Zu der Struktur des »Ich« und des »Weiß« tritt also als dritter Faktor nunmehr das »Ist«, das die Gegenständlichkeit des Etwas im Sinne eines Systems der objektiven Erfahrung oder eines Systems anderer theoretischer resp. sonstiger Geltungsmodi normiert. Im Satze des Bewußtseins ist somit eine unlösliche grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« ausgesagt, durch das Etwas hindurch bezieht sich das Bewußtsein und zwar in jedem psychischen Akte auf den Inbegriff des Gegenständlichen. Nicht nur liegt in der Bewußtseinsbeziehung die Sinnhaftigkeit jedes Psychischen, es kann nur als sinnhaft aufgefaßt werden, sofern im Wissen zugleich seine Wahrheits-,Norm-,Gegenstandsbeziehung gesetzt ist. Die Sinnhaftigkeit des Psychischen ist in platonischer Wendung also Teilhabe an der gegenständlichen Welt, eine Teilhabe, die ihm durch seine Zugehörigkeit zum »Ich« und dessen korrelative Verknüpfung mit dem »Ist« gesichert erscheint. Für den Inbegriff dieser korrelativen Beziehung zwischen Ich und Ist wird der Terminus B e d e u t u n g eingeführt, die nunmehr als eine konstitutive Bedingung des Psychischen, nämlich als die Form, die es zum Sinn macht, angesehen werden kann. Sie ist zugleich Kategorie, die den Gegensatz von »Inhalt« (als Vorstellungsgegenstand) und »Gegenstand« (als realen) überwindet und damit gewisse Tendenzen von Phänomenologie und Gegenstandstheorie, die den Gegenstand durch einseitige Beziehungen auf den ihm zugehörigen Akt von einem wie immer gearteten System der Gegenstände glauben isolieren zu können, in die kritizistische Lehre vom Gegenstande zurücknimmt.

Aus den letzten Darlegungen geht die Synthese von Logik und Psychologie in der denkpsychologischen Betrachtung, die Wiedereinverleibung der Psychologie in die Philosophie deutlich hervor. »Aus der Struktur des Psychischen selbst, so heißt es, schöpft das Erlebnis die Kraft, den gegenständlichen Bedingungen jedes Wahrheitsanspruchs, ja in den Ideen der Gesinnung und Weltanschauung der Einheit aller Wahrheitsansprüche, zu genügen« (S. 273). Damit kann der Psychologismus von einer höheren Warte als bisher aufgehoben werden, indem j e d e philosophische Betrachtung — Psychologismus ist, nämlich den Ansprüchen einer p h i l o s o p h i s c h e n Psychologie zugleich genügen muß und natürlich

keine, wenn man den historisch vorliegenden Psychologismus als Ausdruck einer sich selbst nicht verstehenden und deshalb in unüberbrückbaren Gegensatz zur Philosophie stehenden Assoziationspsychologie vor Augen hat.

Ihrer ganzen Anlage nach und in den Konsequenzen ihrer Durchführung enthält die Denkpsychologie auf Schritt und Tritt eine Fülle dialektischer Motive, so bereits in dem Grundmotiv der Synthesis von Philosophie und Psychologie. Soll sich doch hier die zeitlos-relationelle und die psychologisch-individualisierende Betrachtung miteinander vereinen. Ist doch hier die ganze Einstellung auf die Verwirklichung der Norm im Bewußtsein, in der Zeit gerichtet, in welcher Verknüpfung ein Grundmotiv dialektischer Bezüge entdeckt worden war. Insbesondere in der Durchführung des Aufbaus der Denkpsychologie macht sich die Eigenart dieser Synthesis in ganzer Breite geltend. Zunächst seien jedoch einige Bezüge der Grundbegriffe zur Dialektik Jonas Cohns hervorgehoben. In der Kontinuität des Ich und in der Präsenz sind die dialektischen Momente der Biologie in ihrer Steigerung ins Psychologische, sind die dialektische Keime, die der Intuitionismus verhüllt, voll entfaltet. Hier liegt ein Spezialfall jener Dialektik der Stetigkeit, hier liegt die der Zeit, hier die Dialektik des Lebens vor, auf die die Theorie der Dialektik exemplifiziert hatte. Denn hier ist gewiß vom Strome des Bewußtseins die Rede, aber dem Strome, bei dem sich die Kontinuität und die Unterbrechung gegenseitig bedingen, in den das Bewußtsein jederzeit Abschnitte, Haltepunkte — gewiß nur im Sinne relativer Diskontinuität nie absoluter einschalten kann. Der Begriff eines Stromes, der gerade durch seine Unterbrechungsmöglichkeit — Strom ist, muß die Grenze des intuitionistischen Bildes, die Notwendigkeit, aus der Intuition in die durch den Widerspruch hindurchschreitende Dialektik herauszutreten, besonders deutlich machen. Hier ist also jene stete Möglichkeit der »Tötung« des Lebens um des Lebens willen, der Rhythmus von Kristallisation und Wiederauflösung in besonderer Reinheit ausgeprägt. Hier liegt in der Präsenzzeit jene Verabsolutierung des Gegenwartsmodus der Zeit vor, der zwar auf die Erlebniszeit beschränkt ist, doch durch die bloße Möglichkeit der Setzung der Präsenzzeit auch den Begriff der objektiven Zeit in die Dialektik miteinbeziehen muß. In den Konzeptionen der Denkpsychologie tritt schließlich auch die Antinomie von Beharrung eines Trägers und seiner stetigen Entwickelung mit besonderer Deutlichkeit am Ich hervor, das zeitloser, sozusagen substantialer »Erlebnismittelpunkt« und zugleich »unmittelbarer Träger seiner Geschichte« ist, das als Mittel-

punkt doch in die Ganzheit seiner inhaltlichen Veränderungen mit eingeht. Schließlich wird hier die Entfaltung der Dialektik des Subjekts, des Selbstbewußtseins in vollem Maße geleistet. Denn die Antinomie von Diskontinuität und Kontinuität ist psychologisch betrachtet die Dialektik des Selbstbewußtseins, die Möglichkeit der steten Vergegenständlichung des Ich, die also von vornherein im Satz des Selbstbewußtseins in der Kontinuität der Wissensreihe angelegt ist. Sie tritt mit besonderer Deutlichkeit in dem Gedanken der »pseudonumerischen Bestimmtheit« der Erlebnisinhalte hervor, in der auch sprachlich dialektisch zugespitzten These, daß das Psychische unter denselben Bedingungen als zählbar angesehen werden muß, die seine Zählbarkeit ausschließen. Die Zählbarkeit besitzt es auf Grund seiner aus dem Ich abzuleitenden Vergegenständlichungsmöglichkeit, die Nichtzählbarkeit aber ebenfalls auf Grund der Zugehörigkeit zum Ich, dessen Einheit und Einzigkeit niemals die Negation einer Zweiheit, sondern seine den übrigen Gegenständen gegenüber andersartige »Dimensionsbestimmtheit« bedeutet. Damit hängt ja auf das engste die auch bei Cohn gelegentlich angedeutete monadologische Struktur des Ich zusammen, mit der es in einzigartigem »Für sich«, in Isolation den anderen »Ichen« gegenüber und doch mit ihnen unter der gemeinsamen Bedingung der Verständigung steht.

Schließlich sei der Blick noch auf die Konsequenzen gelenkt, die aus der eingangs bezeichneten Grunddialektik von Zeitlosem und Zeitlichem für die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften sich ergeben. Hierfür tritt der Begriff der zeitbestimmten Präsenz in den Mittelpunkt. Denn es bleibt hier eben nicht bei der antithetischen Haltung des Romantismus der Natur gegenüber, der die »substantielle Komponente des Geschehens zugunsten der präsenziellen allein ausschaltet« (S. 389). Vielmehr wird auf Synthesis der psychologischen und der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise hingestrebt. Das Psychische ist zwar an sich nicht Natur, sondern Präsenz: aber es muß ihm sein natürliches Substrat zugeordnet werden können. Die Präsenzzeit ist gestaltete Zeit, der aber stets ihre Stelle in der objektiven nicht gestalteten Zeit, im objektiven raum- und zeitbestimmten System der Erfahrung zugewiesen werden kann. Gerade dies erfordert die Bedeutung oder die grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« (da im »Ist« nämlich als Form der Gegenständlichkeit auch die Kategorie der objektiven Zeit implicit gesetzt ist). Das naturhafte Korrelat des Psychologischen aber kann nur im Physiologischen, genauer in meinem Körper, meinem Gehirn als

Zentralorgan gefunden werden, eine These, die aus der Eigenart der Begriffe »Organismus« und »Zentralorgan« hergeleitet wird und sich durch die Eigenart der »präsenziellen Possessivbeziehung« scharf von jedem psychophysischen Parallelismus abhebt. In dieser Einordnung des Psychischen in die Natur triumphiert im Grunde auch der dialektische Grundgedanke von der »Unmittelbarkeit der Vermittelung«, die Einsicht in die Zusammengehörigkeit des Intensiven und Extensiven, des Sinnes und des Ausdruckes, die Einsicht, daß das Erlebnis schon als solches die Ausdrucks- und Vermittelungsmöglichkeit in sich trägt. Dies ist aber ebenfalls eine Umschreibung des hier gewonnenen grundlegenden Tatbestandes: der dialektischen Synthese von Psychologie und Logik, von zeitloser Norm und Zeitlichkeit.

III.

Die bisher geschilderten Denker verkörperten den Typus einer kritischen Dialektik. Aber auch die spekulative hat ihre Erneuerung gefunden. In vorderster Reihe steht hier R. Kroners zweibändiges Werk »Von Kant bis Hegel«, Tübingen 1921/24, das problemgeschichtlich den Nachweis der Unvermeidlichkeit des methodischen Fortschritts von Kant zu Hegel erbringen will. Sich mit diesen Gedankengängen in ihrer philosophiegeschichtlichen Form auseinandersetzen, hieße das Problem des Idealismus in seiner ganzen Breite aufrollen und kann in diesem Rahmen natürlich nicht geschehen. Aber auch in knapper systematischer Formulierung hat uns Kroner den Typus einer erneuerten spekulativen Dialektik verdeutlicht. Seine Abhandlung »Anschauen und Denken« (Logos Bd. XIII. Heft 1, S. 90ff.) vermittelt sie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Rickerts heterothetischem Prinzip.

Hier steht der Kernpunkt, in dem sich spekulative und kritische Dialektik unterscheiden müssen, im Mittelpunkt der Diskussion: das Problem des Widerspruchs. Es wurde zwar oben darauf hingewiesen, daß auch die spekulative Logik auf Widerspruchslosigkeit hinauswolle. Diese an sich richtige Behauptung muß nach der Richtung hin modifiziert werden, daß es eine andere von der im »schlicht logischen Denken« konstitutiven Form unterschiedene Widerspruchslosigkeit ist, auf die die spekulative Dialektik hinzielt. In jener gewöhnlichen Form der Identität selbst wird von der spekulativen Dialektik der Widerspruch erkannt. Dieser Widerspruch muß gedacht werden, um durch ihn hindurch erst die höhere Form spekulativer Widerspruchslosigkeit zu er-

reichen. Die Form der Identität in ihrer schlicht logischen Fassung ist für die spekulative Dialektik selbst widerspruchsvoll. Oder: für die kritische Dialektik ist ein und dieselbe Form der Identität der gemeinsame Maßstab empirischen, schlicht logischen und dialektischen Denkens. Die spekulative Dialektik dagegen lehnt die Identitätsform des schlicht logischen und empirischen Denkens, als widerspruchsvoll, ab, um sie durch eine höhere Form spekulativer Identität zu ersetzen. Die kritische Dialektik tastete jene Identität nicht an, weil es sich für sie nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten, sondern der Urteilsmaterie handelte. Die spekulative Dialektik muß dagegen auf dialektische Synthesis der Urteilsqualitäten selbst abgestellt sein, damit muß ihr — auf logischem Boden zum mindesten — die Negation wieder eine schöpferische Kraft gewinnen. Hierbei besteht allerdings ein wesentlicher Gegensatz Kroners zu der Hegelschen Form der spekulativen Dialektik darin, daß diese die empirische Identität schlechthin — auch auf empirischen Boden! — für widerspruchsvoll, daher für falsch erklärte, während Kroner dieser Identität auf dem Boden des Empirischen ihre Geltung zubilligt und lediglich den spekulativen Widerspruch um der Widerspruchslosigkeit willen, das heißt eben die Erlangung spekulativer Identität durch den Widerspruch im schlicht logischen Sinne hindurch zu denken verlangt. Diese spekulative Form der Identität sei — im Sinne des Anspruchs des absoluten Idealismus auf Vollendung des kritischen — zugleich die zu Ende gedachte transzendental logische Form. Die Identität ist für sich selbst zugleich jene Gegensätzlichkeit und umgekehrt — mit dieser These ist der Widerspruch in das »Ist« des Urteils, in die logische Gegenstandsform selbst hineinverlegt, während die kritische Dialektik eine Angelegenheit der Urteilsmaterien betraf.

Nicht zufälligerweise ist in dieser »orthodoxen« Fassung der Dialektik Riekerts heterothetisches Prinzip der polemische Ausgangspunkt. Denn gerade dort wird dem dialektischen Prinzip der Antithesis, der Negation im Ursprung der Logik das Prinzip der Heterothesis, der Verknüpfung des Einen und Anderen, des Formalen und des Inhaltlichen, der ursprünglichen Zweiheit gegenübergestellt. Ursprüngliche synthetische Zweiheit ist für Rickert in der Struktur des einfachsten denkbaren Etwas, des rein »logischen Gegenstandes überhaupt« gelegen, durch die mit einem Schlage die Gegenstandsstruktur ergriffen wird; nicht braucht eine ursprüngliche einfache und tautologische Form sich durch radikale Antithesis oder Negation etwa aus sich selbst den Inhalt, auf den sie sich bezieht (nach dem Schema Sein — Nichtsein — Werden) zu erzeugen.

Mit mehreren Argumenten kämpft nun Kroner gegen diese Gedanken an, um ihnen seine weitgehende Wiederherstellung der spekulativen Dialektik gegenüberzustellen. Ihn interessiert die gesamte Analyse Rickerts von vornherein unter dem Gesichtspunkt der Struktur des Logischen selbst, unter dem einer Logik der Philosophie oder Logologie, die auf die Eigenart des Denkens der Logik, auf die Gegenständlichkeit in der Logik reflektiert und das Verhältnis von Anschauung und Denken in ihr untersucht. Unter diesem Gesichtspunkte aber erscheint ihm Rickerts logischer Gegenstand, das Modell jeder Gegenständlichkeit, in der Charakterisierung der Struktur des Logischen nach dem Schema des empirischen Gegenstandes aufgebaut, der seinerseits den Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Logik bildet (transzendentaler Empirismus). Dies Modell soll die transzendentale Logik davor bewahren, »gegenstandslos« zu sein, die Behauptung nichtsinnlicher Anschauung in seinem Inhalt, die der sinnlichen Anschauung des empirischen Gegenstandes korrespondiert, soll den logischen Gegenstand vor Leere und Inhaltslosigkeit schützen. Die transzendentale Logik soll durch diese Konzeption vor der Schwierigkeit der kantischen Grundsätze bewahrt bleiben, rein und doch satzhaft zu sein, eine Schwierigkeit, die in der Marburger Schule zu der »Erzeugung« der Inhalte durch das reine Denken geführt habe. Wenn die transzendentale Logik den empirischen Gegenstand analysiert und ihn als Synthesis von Denken und Anschauen versteht, so muß ihre Art des Erkennens, wenn auf diese selbst reflektiert wird, sich als synthetisch herausstellen, da es ja sonst ein gegenstandsloses wäre. Da sie als Logik, die die Erfahrung analysiert, sich wohl auf diese Erfahrung »stützt«, aber sich nicht des anschaulichen Inhaltes dieser Erfahrung bedient, kann neben der Form des Einen für sie nur der nichtsinnliche Inhalt des Anderen in Frage kommen. Gegen die in diese Form gebrachte Rickertsche These wird von Kroner zunächst der Einwand erhoben, daß jenes Modell des rein logischen Gegenstandes auch zugleich »Moment« am empirischen Gegenstand sei. Denn die transzendentale Logik denke doch die Formen des empirischen Gegenstandes als ihre Gegenstände. In diesem Versuche der Logik, ein Moment am Gegenstande als Gegenstand zu denken, ein Moment als Modell zu denken, zugleich aber diesen selbständigen logischen Gegenstand zu etwas Unselbständigem am empirischen Gegenstand zu machen, scheint Kroner eine Antinomie gesetzt, deren sich der transzendentale Empirismus nicht bewußt werde. Eng damit zusammen hängt der Einwand des unvermeidlichen, aber im heterologischen Prinzip verhüllten Widerspruchs

im Denken der Momente im logischen Gegenstande selbst. Denn es werde deren unabtrennbare korrelative Zusammengehörigkeit behauptet — das Eine stets das Eine des Anderen und umgekehrt! — andererseits aber würden sie in der Analyse also in der logischen Erkenntnis doch zerlegt und müßten es auch werden, wenn sie erkannt werden sollen. Indem sie als unselbständige »Vorgegenstände« (Momente) fungierten, träten sie zugleich doch vor das reflektierende Erkennen als Gegenstände: dieser notwendige Widerspruch führe eben darauf hin, daß das Eine und Andere im Grunde Ein und Dasselbe, einmal in synthetischer Verbundenheit, einmal in der Getrenntheit seiner Elemente bedeute. Und tatsächlich müsse — dies ist der dritte der gegen Rickert vorgebrachten Einwände — die Negation der Andersheit logisch vorangehend gedacht werden, im Gegensatz zu Rickerts These, der in der Andersheit das logisch Ursprüngliche erblicke. Denn wohl spiele im Empirischen das (inhaltlich) »Andere« gegenüber einer inhaltlichen Setzung eine zentrale Rolle, im Logischen aber käme die Form der Andersheit in Betracht, hier sei das Andere nicht ein beliebig Anderes, sondern eben zur Form des logischen Gegenstandes als deren Anderes (als das n u r ihr zugeordnete Andere) zu denken. Da aber diese Form das Eine und Gleiche darstelle, so bedeute eben die Andersheit die Negation dieses Einen und Selben. So wird der Widerspruch gerade in die Identität selbst hereingetragen. Die Heterologie des transzendentalen Empirismus täusche darüber hinweg, indem sie den logischen Gegenstand in Analogie zum empirischen Gegenstande aufbaue, in der Empirie herrsche wohl das heterologische Prinzip oder der vermeidbare Widerspruch, in der Logik aber, wie sie die reflektierende »Logologie« enthüllt, habe man sich an das *ταὐτὸν* der reinen Form zu halten, dieses führe über das Antilogische, nicht das Heterologische zum »Heautologischen«. In der dialektischen Struktur des nunmehr spekulativ gefaßten S e l b s t b e w u ß t s e i n s wird die Lösung der aufgedeckten Schwierigkeiten angedeutet. Allein das Selbstbewußtsein sei dies Eine und Dasselbe und zugleich das Andere, der sich selbst als Andersheit reflektierende Inhalt, der sich selbst hervorbringende Logos. Nur von diesem Standpunkte aus werde es begreiflich, warum im Empirischen ein Widerspruch vermieden werden solle und vermieden werden könne, im Logischen aber der Logos im Widerspruche sich selbst denke.

Von einem Punkte aus wird man der gesamten Argumentation entgegentreten können, die im logischen Identitätsprinzip selbst den dialektischen Widerspruch herausarbeiten will: von einer r a d i k a l e n F a s-

sung des Standpunktes der Reflexion aus und damit auch des »transzendentalen Empirismus«. Der Nerv der gesamten Argumentation Kroners wird von der Einstellung beherrscht, daß es sich in der transzendentalen Logik um eine selbständige gegenständliche Erkenntnis handele, die sich als solche mindestens ebenbürtig neben, ja über das empirische Erkennen stelle. Die transzendentale Logik — das ist implizite Voraussetzung des Beweisganges — dürfe nicht gegenstandslos, sie müsse selbst synthetisch sein und so einen Gegenstand eigner Art konstituieren. Läßt sich nun nicht demgegenüber geltend machen, daß die transzendentale Logik nur Reflexion, nur Analyse, nichts anderes bedeute, und daß es sich in dieser Analyse um eine Erkenntnis von Dimensionsbestimmtheit völlig eigener Art handele, die unberechtigterweise der empirischen Gegenstandserkenntnis parallel gesetzt wird? Dann gibt es eben keinen selbständigen eigentlichen logischen Gegenstand, dann ist eben Logik immer nur auf den empirischen Gegenstand bezogen, es wird in ihr nicht gegenständlich erkannt, sondern reflektiert und die Logologie steht zu ihr nicht im selben Verhältnis wie sie selber zum empirischen Gegenstande, sondern ist selbst nur Reflexion auf die Reflexion. Dann aber entfällt der Widerspruch, den logischen Vollgegenstand zugleich als Moment am empirischen Gegenstande zu denken, die Logik hat es eben dann nur mit »funktionalen« Analysis-Momenten, nicht mit substantialen Gegenständen zu tun. Insbesondere muß es bei Kroner als eine Art Rückfall in den Rationalismus angesehen werden, wenn die Form des empirischen Gegenstandes als der eigentliche Erkenntnisgegenstand der transzendentalen Logik bezeichnet wird. Die Momente, die die Analyse am empirischen Gegenstande herausarbeitet, besitzen durchaus keine Auszeichnung voreinander! So ist der logische Gegenstand nicht zugleich (weil die Form wesentlich von und in der Logik erkannt würde) Modell und Moment, sondern er ist als Modell nur eine prägnante »idealtypische« Darstellung der Struktur des empirischen Gegenstandes. Die Widersprüche werden in Kroners Polemik zum Teil in den transzendentalen Empirismus hineingetragen, indem er mit der Erfüllung spezifisch rationalistischer Ansprüche belastet wird. Es lassen sich aber auch die Widersprüche im Denken der Momente ausschalten, da diese Vorgegenstände eben nie als selbständige Gegenstände gedacht werden, wenn auch sprachliche Verdeutlichung sie isoliert bezeichnen muß, aber doch selbst diese nur mit dem Vorbehalt der steten wechselseitigen Bezogenheit in dem isoliert Herausgehobenen. Schließlich stößt

man dabei hier doch nur auf die Schwierigkeit, wie sie jeder sprachlichen Kennzeichnung von Relationen und Funktionen um des Substantialismus der Sprache willen eigen ist. Das dritte der Argumente Kroners aber kann dadurch abgewehrt werden, daß ein Streit um die logische Priorität von Andersheit oder Negation darum einer falsch gestellten Fragestellung entstammt, weil die Negation der Urteilsqualität (Gegensatz zur Bejahung) die Andersheit aber der Urteilsmaterie (Gegensatz des Inhaltes zur Form des Gegenstandes, zur Relation) angehört.

Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß Rickerts Konzeption des logischen Gegenstandes den Kronerschen Argumenten Angriffsflächen bietet und den Uebergang zur spekulativen Dialektik zu begünstigen scheint. Indessen braucht Rickerts Gedankengang nicht so aufgefaßt zu werden, als wäre hier der logische Gegenstand als etwas Selbständiges und Neues neben die empirischen Gegenstände gestellt. Diese Auffassung wäre doch selbst bei einer klassifikatorisch-abstraktiven Auffassung dieses logischen Gegenstandes Rickerts nicht berechtigt, viel weniger bei der durch die Bezeichnung »Modell« schon naheliegenden idealtypischen. Vielmehr gibt es auch für Rickert nur die echten empirischen Erkenntnisgegenstände (»empirisch« steht hierbei ein für jeden systematischen methodischen Zusammenhang); deren Struktur arbeitet die logische Analyse heraus, ohne dabei sich selbst durch die idealtypische Verdeutlichung gegenständlich zu verselbständigen. Die nichtsinnliche Anschauung ist dann keine neue und eigene Anschauung gegenüber der empirischen, sondern ein Inbegriff zur Verdeutlichung jener methodischen Bezüge innerhalb des empirischen Gegenstandes selbst. Kroners Argumentationen können also nicht zu einer dialektischen Sprengung des Identitätsprinzips der Logik führen, das somit die Voraussetzung der kritischen Dialektik bleibt.

IV.

In den Umkreis unserer Betrachtungen soll zum Schlusse ein Denker mit hineinbezogen werden, der seinen Ausgang nicht von der formalen Seite des dialektischen Problems, sondern von einer ganz bestimmten inhaltlichen Seite, nämlich von einer Philosophie des Marxismus, nimmt, Georg Lukács. (Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin 1923. Daraus besonders: Die Verdinglichung des Bewußtseins und das Proletariat, S. 93—225.) Denn die marxistische Dialektik, die hier in der konsequentesten Form entwickelt wird,

soll nicht wie bei manchen kritizistischen Marxisten (M. Adler, A. Kranold u. a.) auf eine methodologische Frage der Soziologie und Oekonomie antworten, sondern eine umfassende Kulturphilosophie geben, ja nach der Ansicht von Lukács, die einzig mögliche Lösung der kulturphilosophischen Grundfragen der Gegenwart bedeuten. Diese Grundfrage aber ist die »Krise« der gegenwärtigen Kultur, wie sie in den mannigfachen romantischen Dekadenztheorien charakterisiert ist und in ökonomischer, darüber hinaus in soziologischer und allgemein kulturphilosophischer Problemstellung auch die Kernfrage des Marxismus darstellt. Die Krise erscheint Lukács durch die »Verdinglichung« in der gesamten Struktur des kulturellen Lebens bezeichnet, die Herrschaft der Objekte über den Menschen, die aus seinen Dienern sich in den Herrn verwandeln, ihn durch ihren Mechanismus in seiner Totalität zerrissen und in spezialistische Funktionen zerspalten haben. Diese Verdinglichung trifft mit ihrer größten Schärfe das moderne Proletariat, das von den Produktionsmitteln getrennt und vom Mechanismus der Arbeitszeit beherrscht ist. In der Struktur des Warenaustausches als des Automatismus von Gütern, deren reiner Tauschwert unter Ablösung der in ihnen vergegenständlichten menschlichen Tätigkeit und menschlicher Leistungen ökonomisch relevant ist, sieht Lukács die Universalkategorie des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens enthüllt. In dem »Fetischismus der Ware«, der in den Mittelpunkt aller Betrachtungen tritt, erscheint nach der logischen wie der faktischen Seite die Entmenschlichung oder Verdinglichung urwüchsiger personaler Beziehungen zu triumphieren: logisch wird im »bürgerlichen« Denken die Gesetzlichkeit menschlicher Beziehungen in ihrer Verhülltheit durch die Gesetzlichkeit der Warendinge nicht durchschaut, faktisch werden, indem die Güter zu Waren werden, die Produzierenden durch ihre Produkte beherrscht. Indem die Rolle des Arbeiters im Produktionsprozesse durch die quantitativ meßbare Arbeitszeit ihre Bestimmung erhält, kann diese als eine »temps-espace« (im Sinne Bergsons), als unorganische und unpräsentielle Zeit charakterisiert werden. Der Arbeitsprozeß selbst aber ist durch das Vorwalten genauester Teiloperationen gekennzeichnet, die nicht als eine Ganzheit für den Produzenten überschaubar werden. Hierin spiegele sich nur eine umfassende Gesetzlichkeit des gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Aufbaus ab. In die lebendige Tätigkeit des Einzelnen kommt dadurch ein eigentlich unaktives kontemplatives Moment, er stände seinen Produkten als weder gedanklich noch praktisch restlos bewältigten Gegenständen gegenüber.

So ist der dialektische Grundwiderspruch hier der zwischen Verding-

lichung und Menschentum, zwischen Mechanismus und unmittelbar-totalem Dasein. Der junghegelianische und jungmarxistische, die Traditionen der Romantik, noch deutlich aufweisende Gedanke vom »begrabenen« Menschentum, wird hier zum Hebel der Soziologie und Kulturphilosophie. Die Beziehung zur Kulturphilosophie des klassischen deutschen Idealismus und seiner Totalitätskategorie tritt damit deutlich hervor. Aber auch ihr spekulatives Grundproblem der Beziehung zwischen Rationalem und Irrationalem soll implizit im Problem des Warenfetischismus mitgesetzt sein. Durch die zentrale Beziehung auf dieses Problem gliedert sich der von Lukács vertretene Typus der Dialektik ihrer spekulativen Form ein. Freilich sucht er an dieser die Veränderung im Sinne ihres historisch materialistischen »Umstülpens« radikal durchzuführen.

Die Beziehung des Rationalen und Irrationalen ist für den Idealismus das Problem der restlosen Bewältigung der »Gegebenheit« durch das Denken und den Geist, die völlige Ueberwindung des »Ding an sich« durch das Subjekt, das dadurch zum »Subjekt-Objekt« wird. Das Scheitern des Idealismus an dieser Frage erscheint Lukács nicht durch Schranken des menschlichen Geistes überhaupt, sondern durch spezifische Schranken des »bürgerlichen« Denkens hervorgerufen zu sein, das in der klassischen Philosophie wohl zur Erkenntnis des Problems seiner Krise zu gelangen weiß, aber in der mangelnden Lösung seine klassenmäßige Gebundenheit nicht überschreite. Die Verdinglichung der Kultur ist ihm der einzige Grund für das Mißlingen der Entdeckung des eigentlichen Subjekt-Objektes, der restlosen Durchschauung der Totalität des Lebens, für das Beibehalten des irrationalen Restes im Erkennen und mit ihm des Dinges an sich, für das Nichtzustandekommen eines philosophischen aus einem einheitlichen Grundprinzip abzuleitenden Systems. Denn der Fetischcharakter der Güter exponiert nur in der wirtschaftlichen Dimension die Undurchdringlichkeit, mit der sich der Gegenstand überall in dieser Kultur dem erkennenden und handelnden Objekte lediglich gegenüberstellt. Eine geistreiche Analogie zwischen dem kantischen Typus des Philosophierens und der Eigenart der bürgerlich-kapitalistischen Kultur soll diese Gedankengänge stützen: dort wie hier herrsche die strengste Rationalität im einzelnen bei irrationaler »Anarchie« im ganzen vor. Die Unabteilbarkeit der Systemteile im kantischen Philosophieren, die tatsächlich in engster Beziehung zur Hinnahme des Faktors der Gegebenheit schon in jedem einzelnen Erkenntnisurteil steht wird hier als eine ideologische Spiegelung der Korrelation des Kalkulatorisch-Rationalen und des Anarchisch-Zufälligen in der kapita-

listischen Wirtschaft betrachtet. Diese Struktur des kantischen Idealismus aber sei von keiner seiner Weiterbildungen überwunden worden; von der Stellung zu Hegel vorläufig abgesehen, wird Kants und Fichtes Versuch, durch den Primat des Ethischen zum Absoluten zu gelangen wegen der Inhaltsleere dieser Ethik abgelehnt; sie blieben um dessentwillen im Kontemplativen stecken; im Rationalismus der Marburger Schule werden das Irrationale des »Lebens« zum »mathematisch Irrationalen« rationalisiert, an der Rickertschen und Husserlschen Richtung hebt Lukács ähnlich wie Kroner den Charakter einer »Empirie des Apriori« hervor, in der modernen Spezialwissenschaft aber habe sich in ihrer rationalistisch formalistischen Aushöhlung und ihrer Entfernung vom eigenen jeweiligen Wirklichkeitssubstrat der kantische Typus sogar gesteigert. In all diesen Formen offenbare sich die Verdinglichung. In der realsoziologischen Sphäre sei sie in der Struktur von Recht und Staat, im mangelnden Krisenbewußtsein der Bourgeoisie, die zwischen Glauben an Sekurität und Ueberraschung durch Katastrophen schwanke, ebenfalls aufzuzeigen.

In der Richtung Hegels kann allein die Lösung für Lukács gefunden werden: d. h. durch Heraustreten aus den Reflexionskategorien der Verdinglichung, durch Denken der Totalität und des Subjekt-Objektes des historischen Prozesses, in dem sich die starren Dinghaftigkeiten auflösen. Dieser Prozeß kann aber nur die zeitlich bestimmte Geschichte und zwar sie allein sein. Hegel habe in der Geschichte den allein möglichen Lebensboden der dialektischen Methode richtig erkannt, nur sei er über die Geschichte hinweg zu einer Ewigkeitsmetaphysik geschritten; damit sei auch er wieder in Platonismus und Kontemplation verfallen. Das Subjekt der Geschichte sei das wahre Subjekt-Objekt, weil wir »Verfasser und Schausteller dieses Dramas« zugleich sind, weil wir die Geschichte selbst in Tätigkeit hervorbringen. So wird hier durch Verabsolutierung des Faktors Geschichte aus Hegels System, im Sinne seiner historischen Materialisierung, das Subjekt des zeitlichen Geschichtsverlaufs zu dem Subjekt-Objekt gemacht, in dem das spekulative Problem, letztlich also die Beziehung eines absoluten zum endlosen Ich, seine Lösung finden soll. Der Standpunkt des »dialektischen Humanismus«, der sich von einem naturalistisch gefärbten Humanismus wie auch von jedem Relativismus dadurch unterscheidet, daß er die Welt nicht interpretiert, sondern sie zugleich verändert, ist damit gewonnen. Denn das wird hier der entscheidende Punkt: nicht mit reinem Denken, sondern nur durch »praktische Theorie«, in welchem Begriff sich hier die

Dialektik zusammenfaßt, ist der Ausweg aus den Antinomien der Verdinglichung zu gewinnen. Durch eine Theorie also, die als Selbsterkenntnis des geschichtlichen Subjekts die geschichtliche Entwickelung zugleich aktiv vorwärts treibt, in der das zu Ende Denken der geschichtlichen Tendenzen zugleich ihre Verwirklichung darstellt. Träger des historischen Prozesses aber sind nicht die Einzelnen, sondern (dem historischen Materialismus gemäß) die Klassen. Im Klassenbewußtsein kommt die Geschichte zu ihrem eigenen Selbstbewußtsein, das bisher stets durch die Verdinglichung verdeckt war, das aber im Klassenbewußtsein des Proletariats das erstemal zu vollem Durchbruch gelangt! Denn der Verdinglichungsprozeß hat im Kapitalismus seinen Höhepunkt erreicht, er lastet mit voller Schärfe auf dem »entmenschlichten«, zum Objekt der Krise gewordenen Proletariat; dieses stellt die Auflösung der modernen Gesellschaft dar — aber in dem Doppelsinn, daß es sie überwindet und so die Probleme »auflöst«, mit denen jene nicht fertig werden kann. In den Formen seiner unmittelbaren Existenz hängt es mit der Bourgeoisie auf das engste zusammen, jedoch ist es fähig, ja es ist für das Proletariat die Frage von Gedeih und Verderb über diese unmittelbare Daseinsform in praktischer umwälzender Theorie hinauszugehen, sich tätig sein Selbstbewußtsein zu vermitteln. Es bedeutet die Lebensfrage des Proletariats, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Prozesses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des »Umschlagens« unvermittelte Katastrophen zu erleben. Im dialektischen Selbstbewußtsein des Proletariats ist, entgegen der dualistischen Zusammengehörigkeit von Empirismus und Utopismus, die Beziehung auf die Totalität der Geschichte und die echten Tendenzen ihres Prozesses gesetzt. Diesen Tendenzen muß eine wahrhafte Wirklichkeit gegenüber den vereinzelten Tatsachen zugeschrieben werden, für das Erkennen, das sich zugleich aktiv auf sie richtet, verwandelt sich die Dinglichkeit in Prozeß; sowohl die »realistische« wie die »idealistische« (angeblich platonisch-kantische) Abbildstheorie ist in diesem aktivistischen Erkennen restlos überwunden.

Nur wenige Worte der Kritik sollen zu diesem dialektischen Versuch hier gegeben werden. Ihre möglichen Ansatzpunkte liegen sehr deutlich zutage. Lukács Konzeption enthält in ihrer Problemstellung ungemein anregende Parallelen und Analogien. Dennoch muß sein Uebergang von der Fragestellung der spekulativen Dialektik in neuromantischer Färbung

zum orthodoxesten Marxismus unwillkürlich an die Wendung mancher Altromantiker zur orthodoxen Kirchlichkeit erinnern. Ganz offenbar ist der Knoten des spekulativen Problems hier nur durchhauen und nicht gelöst. Ein solches Durchhauen stellt 1. schon jenes aktivistische Denken dar, in welchem doch ähnlich wie bei Fichte mit einem Sprung der Uebergang von der Theorie zur Praxis unternommen wird, in dem die Lösung des im Denken gestellten Problems der absoluten Rationalität dem in anderen Dimensionen verlaufenden Handeln zugeschoben wird; 2. bedeutet es eine Abflachung des in seinem Gehalte zeitlosen Problems der Beziehung von Denken und Sein, wenn es ganz und gar zu einer historisch-soziologischen Angelegenheit gemacht wird, wenn es mit einem ökonomischen Klassenproblem nicht nur in Analogie gebracht, sondern geradezu identifiziert wird. Gewiß mag diese zeitlose Angelegenheit in der Gegenwart im Sinne soziologischer Zeitbestimmtheiten modifiziert sein, sie kann aber niemals in diesen restlos aufgehen. So kann auch das Subjekt des zeitlichen Geschichtsprozesses nie die Lösung des Hegelschen Problems bringen; es ist nicht zufällig, daß Hegel über die empirische Geschichte weit hinausschreiten muß, daß sie ihm nur ein Symbol, ein Exponent des zeitlosen dialektischen Prozesses bedeutet. Dann sind »wir« als Subjekt der zeitlichen Geschichte der — Geist, der dort als Urheber und Resultat des Prozesses auftreten kann? Erzeugt dieses Subjekt die — Natur und die — Welten der Werte? Schließlich muß ja 3. überall dort, wo Lukács von »Proletariat« spricht, der Marxismus als Realpotenz dafür eingesetzt werden. In seiner Anlehnung an Max Webers Lehre vom »Idealtypus« und der »Zurechnung«, die sofort vom Methodischen ins Realdialektische hypostasiert wird, wird dem auch von ihm selbst Rechnung getragen. In dieser Wendung des Gedankens aber wie 4. im Begriff der »höheren Wirklichkeit« der Tendenzen gegenüber den Tatsachen zeigt sich auch in dem hier angestrebten aktivistisch-spekulativen Monismus der »platonische« Dualismus als nicht überwindbar.

In dem letzten der hier geschilderten dialektischen Typen haben wir also trotz der umfassenden, viele Inhalte verarbeitenden Konzeption die stärkste Entfernung von einer vorsichtigen kritischen Dialektik und somit einen sublimen Dogmatismus zu konstatieren.

ROBERT VISCHER UND DIE KRISIS DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM LETZTEN DRITTEL DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES IRRATIONALITÄTSPROBLEMS

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

4.

Ein Problem von grundlegender Bedeutung wurde gestellt. Wir schlossen uns dabei an unseren größten Aesthetiker an, aber — ausdrücklich sei es hervorgehoben! — es galt aus seinen Formulierungen das prinzipielle Skelett herauszupräparieren mit einer Abstraktion, welche sich die Ergebnisse des mittlerweile an sein Ziel gelangten Neukantianismus dankbar zunutze macht, und mit einer Schärfe, die Fr. Th. Vischer selbst noch nicht möglich gewesen sein konnte. War doch die Aesthetik, wie die Philosophie überhaupt, in dem Jahrzehnt, da er sein eigenes System kritisierte, im Uebergang begriffen; sah er sich doch zuletzt zu dem Geständnis veranlaßt: »Die Aesthetik ist noch in den Anfängen« [1])! Daß Abstraktion und Schärfe in seinem Sinne sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Fr. Th. Vischer wußte so gut wie Hegel, daß die Erfassung gerade des Konkretesten durch den Indifferenzpunkt einer scheinbar höchsten Verallgemeinerung hindurchführt, und wenn Robert Vischer später gegen die »Gattung derjenigen« wetterte, »für welche just da, wo das wahrhaft Konkrete beginnt, das leer Abstrakte anfängt« [2]), so wahrte er ein Hauptstück der kostbaren deutsch-idealistischen Tradition. Wir gehen also ruhig und selbst im Bewußtsein einer

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 419.

2) Kunstgeschichte und Humanismus 1880, Seite 29.

(allerdings philosophisch zu verstehenden und sozusagen vergeistigten) historischen Treue auf dem eingeschlagenen Wege weiter. Das Problem ist deutlich geworden. Was für Fähigkeiten mußte der Mann mitbringen, der es um einen wesentlichen, um den ersten, schwersten Schritt fördern sollte?

Fr. Th. Vischer vermutete, daß die Lösung, wenn überhaupt möglich, dann von einer ganz bestimmten Seite herkommen würde. Er schreibt: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Psychologie im Bunde mit der Physiologie aufzuklären hätte«[1]. Damit ist ausgesprochen: naturwissenschaftliche Bildung tut not.

Wir denken anders. In den mehr als fünfzig Jahren, die zwischen uns und jener Mutmaßung liegen, hat die Naturforschung einen Gang genommen, im Laufe dessen sich immer deutlicher herausstellte, worauf sie abzielt und was sie leisten kann. Unser Problem liegt noch unterhalb des Punktes, an welchem sich ihre Begriffsbildung (also auch die psychologische und erst recht die physiologische) vom Stamme des Geistes abzweigt. Dennoch verstehen wir recht gut, wie Vischer zu seiner Anschauung gekommen ist. Ihre philosophischen wie ihre geschichtlichen Voraussetzungen wurden in dieser Abhandlung auseinandergelegt. Wir haben eingesehen, wie Irrationalismus und Empirismus eng zusammenhängen und wie leicht sich die psychologische Methode an die Stelle des letzteren drängt. Modifizieren wir also den Satz Fr. Th. Vischers im Sinne der entwickelten Auffassungen. Nach dem Vorausgegangenen kann das unmöglich schwer sein.

Nicht die Naturwissenschaft wird das Problem aufzulösen haben, sondern ein wissenschaftlicher Mensch mit Natursinn! Ein Denker, der dem organischen Leben nichtsdestoweniger innig nahesteht, der zu Steingebilde und Pflanzenleib, zu Menschenwuchs und Tiergestalt eine ursprüngliche Beziehung hat. Denn hier ist ja, was wir in der Form eines Problemes auseinanderlegten, überall gegenständlich-gebunden anzutreffen. Auf Schritt und Tritt wird hier die Erfahrung jener unmittelbaren Zusammengehörigkeit, jenes bruchlosen Besitzes gemacht, die, wenn sie nur erst einmal ins Bewußtsein gedrungen ist, nach einer Befreiung aus einseitigen Denkgewohnheiten schreit, die das Reflektieren zwingt, sich im Gegenständlichen aufzuheben. Unser Problem ist keine Laboratoriumsfrage, und wenn Vischer sagte: die Psychologie im Bunde mit der Physiologie

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320. Doch ohne Sperrung. — Vgl. Robert Vischer, Ueber das optische Formgefühl 1873, Seite VIII.

mag es lösen, dann hat er auch sicher nicht an die »Hebel« und an die »Schrauben« gedacht, ohne welche hier nun eben einmal nichts Ersprießliches geleistet werden kann. Unser Problem ist eine Lebensfrage. Es betrifft eine Selbstverständlichkeit, die »geheimnisvoll am lichten Tag« ist. Nur ein philosophischer Sinn wird sich hier überhaupt verwundern und zu begreifen suchen, was der naiven Empfindung gang und gäbe ist. Und nur ein naturhafter Blick wird die »Sache« durchschauen. Wir dürfen noch weiter gehen und sagen: nur ein Künstler-Blick. Nur ein Mensch, der »inwendig voller Figur« ist, wie Meister Dürer schrieb, wird jene irrationale Leistung der Seele zu erfassen verstehen, die nicht bloß dahin zweckt, daß wir uns dem Gegenstand urteilsmäßig verbinden, sondern daß wir ihn ganz einfach haben, daß wir ihn in unserem Bewußtsein durchkosten, seine Form durchlaufen und seine Fülle genießen als unser Eigentum. Aber wir fügen gleich hinzu: dieser Künstlerblick muß von einem theoretischen »Um die Sache wissen wollen« beunruhigt sein. Und auch hier dürfen wir uns auf Dürer berufen: »Viel zu wissen, des würd Niemands verdrossen. Es ist uns von Natur eingegossen, daß wir geren viel weßten, dordurch zu bekennen ein rechte Wahrheit aller Ding«[1]).

Gleichwohl erwarten wir nicht, daß der erste Schritt zur Auflösung des ästhetischen Irrationalitätsproblemes sofort ins logische Zentrum hineinführen wird. Wir erwarten vielmehr einen selber irrational bewegten Erben von Lavater und Hamann, von Herder, Moritz und Winckelmann. Wir erwarten jene starke Gefühlsgeladenheit, die allen Bahnbrechern eignet; erst recht den Bahnbrechern auf irrationalem Gebiet. Wir erwarten eine gewisse großartige Naivität, die den Logos weniger bewußt besitzt, als unbewußt von ihm besessen ist. Wir erwarten eine philosophische Natur, mit einem Worte. Ihre Gesinnungen dürften im ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit umschrieben sein. Die Getrenntheit der »Seele« und der »Gegenstände« wird für sie feststehen — und damit die theoretisch-erfaßbare Wirklichkeit, in welcher die Naturwissenschaft ihre Entdeckungen macht. Organische Ganzheit, welche nichtsdestoweniger die Seele und ihren Gegenstand, das objektive Bild und das subjektive Leben, »wie aus einem Guß« gestaltet, wird gleichzeitig mit unerschütterlicher Anschauungsgewißheit von ihr erfahren werden. Wie beides sich vereinigt, das ist die Frage.

Gewiß bedarf es der Begrifflichkeit, um das Problem als solches zu

1) Albrecht Dürers schriftlicher Nachlaß. Herausgegeben von Ernst Heidrich 1918, Seite 305 und 308.

stellen und anzugreifen. Aber noch mehr bedarf es der Unmittelbarkeit und Großzügigkeit des Erfahrens, um es überhaupt zu sehen. Keinesfalls wird, wer beiden Anforderungen genügt, seine Denkmittel fertig vorfinden. Er wird nach Ausdruck ringen, er wird Worte prägen, er wird sich einen Weg bahnen müssen. Diese Ausdrücke werden bisweilen an zeit-geläufigen orientiert sein; diese Worte werden des öfteren aus der ungenügenden gebräuchlichen Terminologie herausbrechen; dieser Weg wird bereits begangene Wege an der einen oder anderen Stelle kreuzen. Auch Bahnbrecher sind immer irgendwie Kinder ihrer Zeit.

Gerade deswegen aber werden sie oft mißverstanden. Für das Wesentliche gilt, was jedermann zu verstehen glaubt, weil es sich an die gangbaren Vorstellungen anlehnt; die Hauptsache dagegen bleibt unerkannt, weil sie der communis opinio eben nicht entspricht. Selbst Kant ist es so gegangen. Man fragt sich, was aus der Transzendentalphilosophie geworden wäre, wenn ihr Begründer keinen Fichte gefunden hätte, der sein Werk von manchen Aufklärungsschlacken reinigte und seine Fragestellung derartig zuspitzte, daß ihr Neuartiges in die Augen sprang. Der Fichte des Irrationalitätsproblems ist noch nicht gekommen. Deswegen vor allem sind die Irrationalisten vor, neben und nach Kant immer noch so dunkel-komplexe Persönlichkeiten, die bloß im Zusammenhang mit dem gesamten Zeitgefüge begreiflich scheinen — und die doch eben gerade dann auf eine Weise begriffen werden, die das Herrlichste, was ihr Geist gestaltete, in fremden Stoff gehüllt mehr ahnen, als erkennen läßt.

So verhält es sich auch mit Robert Vischer. Soweit sein Werk in die Geschichte der Aesthetik eingegangen ist, wird es tatsächlich als eine psychologische Leistung auf physiologischer Grundlage bezeichnet. Die damit vollzogene Klassifizierung ist nicht unverständlich, aber gleichwohl verkehrt.

Nehmen wir seine ästhetischen Schriften von neuem zur Hand; lesen wir, was hier geschrieben steht; suchen wir uns klarzumachen, was es bedeutet!

Dreimal hat Robert Vischer seinen ästhetischen Grundgedanken auseinandergesetzt. Zunächst 1873 in der Inaugural-Dissertation »Ueber das optische Formgefühl«[1]). Er baut da seine Anschauungen im grund-

1) Ueber das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik. Verlag von Hermann Credner, Leipzig 1873.

legenden Sinne auf und entwickelt seine Terminologie. Zum anderen Male äußerte er sich im folgenden Jahre verteidigend und näher-erklärend in dem Zeitschriftenaufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form«[1]. Es war vor allem eine Kritik Robert Zimmermanns[2], gegen die er sich wehrte; der Gedankengang ist kürzer und übersichtlicher; Beispiele werden nicht gespart und insbesondere wird gezeigt, daß die Terminologie eine Aeußerlichkeit ist, auf welche schließlich auch verzichtet werden kann. Ich möchte deshalb auf diese zweite (so gut wie unbekannte) Darstellung besonderen Wert legen. Zum dritten Male nahm Vischer das Wort in einem Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«, den er 1890 hielt und drei Jahre später veröffentlichte[3]. Hier handelt es sich um einen reifen Rückblick aus beträchtlichem Abstande. Eine schier unabsehbare Fülle von packenden Beispielen, besonders aus poetischem Gebiet, belebt den Ideenstrom, der in prachtvoller körniger Prosa aufrauscht wie das Finale einer Dichtung. —

Ich beginne mit der Betrachtung der Erstlingsarbeit: der sogenannten physiologisch-psychologischen Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl«.

Der Titel klingt in der Tat so, als ob es sich um eine naturwissenschaftliche Studie handelte. Aber auf der Rückseite des Titelblattes findet sich ein Motto, das uns zum mindesten irre machen muß: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst. — Eduard Mörike. Auf eine Lampe.«

Es ist die letzte Zeile einer ebenso zierlichen wie vollendeten Klein-Schöpfung, die sich Robert Vischer hier aus dem Poesienschatz des ihm väterlich nahestehenden Dichters herausgegriffen hat: einer »Aufschrift« im antiken Sinne, die das mikrokosmische Wesen eines »Kunstgebildes der echten Art«, seine wunschlose Geschlossenheit und seine in sich gerundete Ganzheit, nicht nur beschreibt oder zum Ausdruck bringt, sondern selber darstellt. Offenbar doch, weil sie ihm den Gegenstand seines Nachdenkens in chiffernartiger Verkürzung zu verraten schien! Dieser Gegenstand wäre demnach: das stumme Wunder der Kunstgestalt, die fraglose Selbstverständlichkeit ihres Gehabens, ihr Beisichselbersein und unser

---

1) Die Literatur. Wochenschrift für das nationale Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Paul Wislicenus, Leipzig 1874. Seite 455 ff. und 470 f.

2) Philosophische Monatshefte. Herausgegeben von J. Bergmann, Berlin 1874 (IX. Band, 2. Heft, Seite 89 ff.).

3) Deutsche Rundschau. Herausgegeben von Julius Rodenberg, Berlin 1893. Seite 192 ff.

bruch- und brückenloses Mitbesitzen desselben, die ästhetische Anschauung.

Im Vorwort knüpft Robert Vischer zunächst an das Werk seines Vaters an. Er bestimmt den Punkt, an welchem er dessen Gedankengänge weiterzuführen gedenkt, und zwar in Uebereinstimmung mit meiner Darstellung am Schluß des vorigen Abschnittes. Auch von dem Weg berichtet er, auf dem er zu seinen Auffassungen gelangt ist. Drei Autoren werden dankbar genannt: J. V. Völker, Karl Köstlin, K. A. Scherner [1]). Aber nur der an letzter Stelle Aufgeführte scheint eine wirklich wertvolle Vorarbeit geleistet zu haben. Von ihm wird also noch die Rede sein müssen. Der Satz Fr. Th. Vischers: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Physiologie im Bunde mit der Psychologie aufzuklären hätte«, findet sich zitiert. Aber nichts deutet darauf hin, daß der Abhandlung eingehendere naturwissenschaftliche Studien zugrunde liegen.

Nun einige Bemerkungen, welche die Arbeit im Ganzen betreffen und als das Ergebnis von Beobachtungen aufgefaßt werden mögen, wie sie ein Leser bei jenem erstmaligen Durchstöbern einer Schrift macht, welches ihm den vorläufigen Ueberblick verschafft, ohne den die Einzelheiten eines Gedankenganges, zumal eines neuartigen, unverständlich bleiben müssen.

Nichts verrät, daß es sich um eine Doktordissertation handelt. Quellennachweise fehlen vollkommen. Die sieben Kapitelüberschriften klingen zwar psychologisch, aber nirgends findet sich irgendwelcher Anschluß an die »einschlägige Fachliteratur«. Bloß Wundts »Vorlesungen über Tier- und Menschenseele« werden ein paarmal herangezogen und im ersten Abschnitt — G. A. Lindners Schulbuch! Johannes Müllers Schrift »Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen« bleibt unerwähnt, vielleicht ungekannt. Dasselbe gilt von den großen Physiologen der Zeit; nicht einmal der kunstsinnige E. Brücke kommt zu Wort. Aber auch mit philosophischen Lehrmeinungen gibt sich der Verfasser nur wenig ab. Platon, Kant und E. v. Hartmann werden je an einer Stelle erwähnt; das ist alles. Wir verstehen sehr gut, daß Christoph Sigwart den Kopf schüttelte, als er diese Dissertation in die Hand bekam. Von Gelehrsamkeit ist wenig darin zu spüren. Sie ist kein specimen eruditionis.

Aber sie ist ein specimen humanitatis! Robert Vischer hat später selbst wiederholt ausgesprochen, was er von einem human gebildeten Bewußtsein verlangt: »Harmonie der Kräfte, die den Menschen als Menschen

1) J. V. Völker, Analyse und Symbolik, Leipzig 1861. — Karl Köstlin, Aesthetik, Tübingen 1863. — Karl Albert Scherner, Das Leben des Traums, Berlin 1861.

konstituieren«, »ein Leben im Elemente des wahrhaft Menschlichen«, »Auge, Gefühl, Phantasie, Seele«[1]). Von alledem legt bereits seine Erstlingsarbeit auf jeder Seite Zeugnis ab.

Neben einem ungewöhnlich selbständigen Denken, das immer bei der Sache ist und nirgends in klügelndem Scharfsinn leerläuft, findet sich hier eine seltene Fähigkeit, Angeschautes im Medium der Sprache festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen. Ein Augenmensch, vor dessen derb zugreifenden Blicken nichts sicher ist, geht mit einem sinnierenden Poeten zusammen, der das Geschaute mit viel Zartheit in sich verwebt. Eine höchst ursprüngliche Persönlichkeit ist es, die sich ausspricht. Das »Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist für ihre Gegenstandauffassung ein derartig absolutes, »daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt«[2]). Mit einer Bildhaftigkeit, wie wir sie nur beim Künstler zu finden gewohnt sind, erzählt Vischer von jenem »gleichsam geselligen Verhältnis« zu Luft und Licht, zu Wasser und Erde, das jedem »innerlich lebendigen Menschen« bekannt ist[3]). Er hat's erfahren und er versteht: sich Rechenschaft darüber abzulegen, die den »peinlichen Rat der Verständigkeit«[4]) nicht verschmäht.

Drücken wir uns bestimmter aus: w a s hat er erfahren? Jedem Denkwerk, das »nicht eiskalt, nicht blechern, nicht ledern, nicht tot« ist[5]), liegt wärmend, füllend und fördernd ein Erlebnismäßiges zugrunde. So sprach Goethe von dem »Aperçu«. In einem fruchtbaren Augenblick erfaßt der naturhafte Geist in einem Besonderen das Allgemeine, das »Urphänomen«, und nun geht es wie mit einer »inokulierten Krankheit: man wird sie nicht los, bis sie durchgekämpft ist«[6]). So muß es auch Robert Vischer gegangen sein. Wo steckt das Aperçu bei ihm? In welchen Erfahrungszusammenhängen zupfte es ihn am Ohr: das mußt du untersuchen! dem mußt du nachgehen!

Wer mit den Werken seines Vaters genauer bekannt ist, der findet es gleich heraus. Es handelt sich um eine allbekannte Erscheinung, die eine Fähigkeit voraussetzt, über welche freilich nicht alle Menschen im nämlichen Grade verfügen mögen. Künstlerisch Empfänglichen scheint sie

1) Vorwort zur Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«. Vgl. auch den Anfang des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« und die Festrede »Ueber neues Leben« 1895.

2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 39.

3) Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 192.

4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 40.

5) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 4.

6) Werke (Ausgabe letzter Hand), Bd. 54, Seite 301. — Vgl. auch Bd. 53, Seite 168 f.

besonders eigentümlich. Und in der Familie Vischer ist sie offenbar zu Hause. Bereits im Jahre 1844 hat Fr. Th. Vischer das Phänomen literarisch fixiert; soviel ich sehen kann, zum ersten Male. Er berichtet aus einer griechischen Reise und schildert das Tierleben, mit dem er Bekanntschaft machte. »Bei dem geliebten Tierchen Anakreons, der Zikade, fällt mir eine drollige Szene ein, die auf dem Ritt von Epidauros nach Nauplia vorkam. Ich hatte mir noch keine dieser hellen Sängerinnen genauer besehen, hieß den Agogiaten mir eine fangen, er tat es und hielt mir die Ergriffene vor die Augen. Die Zikade, bedeutend größer als unsere Grille, hat auf dem schwarzen Kopf eine gelbe Zeichnung, die gerade wie ein Fratzengesicht aussieht. Es stimmte mich komisch, und ich machte unwillkürlich das Fratzengesicht nach, darüber mußte der Kerl so lachen, daß er sich unter dem Ausruf: *ὦ καιμένε* (verbrannter, toller Mensch) auf den Boden warf und wälzte«[1]. Aehnliches muß Robert Vischer oft, und immer wieder, erlebt haben. »Ich balle mich grollend in einer Wolke, rage stolz in einer Tanne, brüste und bäume mich frohlockend in den Wogen. Ich bin zugleich die Vielgestalt der Brandung, welche die Klippe schlägt und peitscht, und zugleich die Klippe, welche der Brandung trotzt. Ich nicke und winke der Quelle, welche ich wiederum selber bin, in einer schwankenden Blume. Eine stachelige Pflanze sieht mich an, wie ein rauhborstiger Charakter. Ich habe mich in diesen Kaktus so versetzt und umgewandelt, daß diese meine versetzte Persönlichkeit mich, der ich gleichwohl noch bei mir selber bin, als ein widerspenstiger Kaktus ansicht«[2]. So schreibt er an einer wohl zu beachtenden Hauptstelle. Es ist nicht mehr ganz dasselbe; aber das naive Erlebnis, das in der Erzählung des Vaters so elementar zum Ausdruck kommt, steckt gewiß in mannigfaltigster Variation dahinter. Die Erfahrung von unwillkürlicher Versetzung des Leiblich-Geistigen in ein fremdes Gebilde, die mehr oder weniger unbewußte organische Reproduktion desselben: dies und nichts anderes ist Robert Vischer zum Anlaß geworden, das Problem der künstlerischen Gestaltung auf eine neuartige Weise zu stellen. In diesem Besonderen erblickte er ein Allgemeines, dessen Durchforschung ihn an den »Punkt, wo Seele und Nervenzentrum eines sind« (Fr. Th. Vischer)[3], heranführte — und damit in letzte philosophische Tiefen.

Mit diesem Schlüssel können wir uns getrost den Einzelheiten

1) Kritische Gänge, VI. Band, Seite 36.

2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456.

3) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320.

d e s G e d a n k e n g a n g e s zuwenden. Wir werden nicht mehr Gefahr laufen, die Hauptsache mißzuverstehen.

Robert Vischer geht vom Auge aus, dessen Raumauffassung er mit vollendeter Gegenständlichkeit selber »zur Anschauung bringt«. Aus der Physiologie benötigt er dazu nichts weiter als »einige allbekannte Merkmale«[1]). Er unterscheidet »Sehen« und »Schauen«. »Das Schauen ist bewußter als das Sehen«[2]). Aber es ist darum durchaus nicht etwa theoretischer. Es gibt ein »abstraktes Zwecksehen«[3]), das einen Punkt des Ganzen, »ähnlich wie der zielende Schütze«, fixiert. Diese »Konzentration des Blickes« werden wir als theoretisch bzw. als v o r theoretisch zu bezeichnen haben; denn das Sehen überhaupt »ist immer ein verhältnismäßig unbewußter Vorgang«. Erst beim Schauen wird die »dunkle Ballung des Eindruckes« aufgelöst[4]). »Dies geschieht, indem wir den Augapfel durch Muskeltätigkeit in Bewegung versetzen.« »Und zwar sind hiebei zwei Verhaltungsarten zu unterscheiden: das eine Mal ist es ein Linienziehen, wobei ich mir haarscharf, gleichsam mit der Fingerspitze die Umrisse nachweise, das andere Mal — und dies das Natürliche, weniger Reflektierte — ist es ein Anlegen von Massen, wobei ich den Flächen, Anschwellungen und Vertiefungen eines Gegenstandes, den Bahnen der Beleuchtung, den Halden, Rücken, Mulden des Gebirges gleichsam mit der breiten Hand nachfahre. Das Erste ist das zeichnerische, das Zweite das plastisch-malerische Verhalten«[5]). Ich mache hier besonders darauf aufmerksam, daß Robert Vischer das »massige« Schauen von Ganzheiten als das »weniger Reflektierte« bezeichnet. In dem »haarscharfen Linienziehen« steckt also ein trennendes Erkennen.

Der unentbehrliche Verbündete und Korrektor des Auges ist »die sensible, bewegliche Hand«[6]). Ihr Tasten verdeutlicht uns den Fortschritt vom Sehen zum Schauen am besten; es macht uns klar, wie der »träumerische Schein vom Ensemble« rhythmisch belebt und flottgemacht wird.

Bei alledem spielte unser »sinnliches Befinden gegenüber einem angeschauten Gegenstande«[7]) noch gar keine Rolle. Erst im zweiten Kapitel geht Vischer darauf ein und unterscheidet »zunächst betonte und unbetonte Empfindungen«. »Unbetont, vag und gleichgültig ist ein Anblick, wenn er unbewußt perzipiert wird, d. h. wenn seine Eindrucksform so

---

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite VIII. 2) A. a. O. Seite 3.
3) A. a. O. Seite 1. 4) A. a. O. Seite 2 5) Ebenda.
6) A. a. O. Seite 3. 7) A. a. O. Seite 5.

wenig Reiz hat, daß ich zu keinem Innewerden dieses Reizes komme.« Das künstlerische Auge kennt als solches dergleichen überhaupt nicht; und deshalb kommen für den weiteren Zusammenhang auch lediglich »betonte, intensive, d. h. angenehme oder unangenehme Empfindungen« in Betracht. Als »Maßstab für den Charakter der Empfindung« glaubt Vischer »den Begriff der Aehnlichkeit aufstellen« zu dürfen [1]. Er versteht darunter die mehr oder weniger statthabende Angemessenheit des Gegenstandes an den Sinn, hebt aber ausdrücklich hervor, daß es sich keinesfalls »um kahle Regelmäßigkeit« (d. h. um Symmetrie und Proportion wie bei den Formalisten) handelt, sondern um ein organisches Adäquatsein [2]. Der Gegenstand setzt sich mit dem Auge, das Auge setzt sich mit dem Gegenstand »in Rapport« [3], und das Organ befindet sich mehr oder weniger wohl dabei. Vischer nennt sein Verhalten »Zuempfindung«, wenn der Rapport durch ein ruhiges, sensitives Sehen hergestellt wurde; dagegen »Nachempfindung«, wenn ein bewegtes, motorisches Schauen am Werke war. Natürlich schließt jedes Schauen ein Sehen in sich ein; jede Muskelempfindung eine Nervenempfindung. Also wird auch in der Nachempfindung immer eine Zuempfindung stecken.

Nun folgt eine wohl zu beachtende Weiterung. Vischer läßt die spezifischen Grenzen des Organs, von dem er ausgegangen war, hinter sich. »Der Gesichtssinn für sich allein reicht nicht aus«, um die Angemessenheit der Objektform festzustellen [4]. »Es handelt sich um den ganzen Körper; der ganze Leibmensch wird ergriffen.« »In Wahrheit gibt es keine strikte Lokalisierung in demselben. Jede betonte Empfindung führt daher entweder zu einer Steigerung oder Schwächung der allgemeinen Vitalempfindung« [5]. Gewiß macht »das Rund, ein Teller, Reif, Ball zunächst entschieden einen wohltätigen Effekt, weil es dem Runde des Auges homogen ist« [6]. Aber »die wohlige Gesamtempfindung einer harmonischen Reihe von gutgelungenen Selbstmotionen«, auf welcher »der rhythmische Eindruck« solcher Formen beruht [7], ist dennoch eine Angelegenheit unseres ganzen Körpers.

Nur des Körpers? Wir erwarten schon an dieser Stelle, daß die Untersuchung weitere und immer weitere Kreise wird ziehen müssen. Die

---

1) A. a. O. Seite 5. 2) A. a. O. Seite 9. 3) A. a. O. Seite 6.
4) A. a. O. Seite 10. 5) A. a. O. Seite 11.

6) A. a. O. Seite 9. — Auf die Gewagtheit dieser Behauptung hat Johannes Volkelt in seiner Schrift »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« 1876, Seite 61 (Fußnote) hingewiesen.

7) Ueber das optische Formgefühl, Seite 8.

Empfindung (deutlicher vielleicht: Befindung) erhebt sich zur Vorstellung; das Körperliche entpuppt sich als ein Geistiges; was noch eben eine Angelegenheit des Organes schien, stellt sich heraus als eine Angelegenheit des Gefühles und des Gemütes, schließlich als eine vom Willen durchdrungene, bewußte Leistung der Phantasie.

Vischer bildet zunächst den Begriff der Vorstellung. »Vorstellung ist ein geistiger Akt, durch welchen wir ein Etwas, das vorher dunkler Inhalt unserer Empfindung war, uns in unserem Inneren gegenüberstellen und markieren und zwar in anschaulich sinnlicher Form«[1]). Die »Einheit von Leib und Seele« wird als eine schlichte Selbstverständlichkeit ausgesprochen. Was den Gedankengang fördert, ist die Feststellung der Tatsache, daß »ein Bewegungsreiz durchaus nicht immer die entsprechende wirkliche Bewegung zur Folge hat, stets aber die Vorstellung derselben«. Solche Vorstellung ist vor allem als eine objektive bekannt, d. h. als Vergegenwärtigung eines fremden, vielleicht sogar eines abwesenden Gegenstandes. Nun gibt es aber auch eine subjektive Vorstellung: eine Selbstvorstellung, bei welcher der eigene Leib innerlich vergegenwärtigt wird. Ob eine strikte Unterscheidung der einen von der anderen überhaupt durchgeführt werden kann, ob jede Vorstellung eines Fremden nicht tatsächlich von einer heimlichen Selbstvorstellung begleitet wird — diese Frage läßt Vischer in ihrer Allgemeinheit auf sich beruhen. Auf ästhetischem Gebiete dagegen trifft er allerdings eine Entscheidung: »in der Aesthetik kann es sich nur um Vorstellungen handeln, die sowohl objektiv als subjektiv sind«[2]). Sie heißen »Bildvorstellungen« und sind aufzufassen als ein Ineinander von »leiblicher Vollkommenheit«[3]) und materialhafter bunter Mannigfaltigkeit der Eindrücke. Als »Innengebilde« haben sie »noch etwas Nebelhaftes und erlangen die erwünschte Evolution und Schärfe erst dadurch, daß sie an der Hand der Kunst oder Außen-Phantasie wiederum zu einer objektiven Anschaulichkeit zurückgeführt werden«[4]).

Hier ist die Stelle, an welcher des »tiefsinnigen, fieberhaft im Verborgenen wühlenden«[5]) Werkes von Karl Albert Scherner »Das Leben des Traums« gedacht wird[6]). Es handelt sich um den Ab-

---

1) A. a. O. Seite 12. 2) Ebenda. 3) A. a. O. Seite 16 f.

4) A. a. O. Seite 17. 5) A. a. O. Seite VI.

6) Dieses trotz seines vielfach mystisch-phantastischen Inhalts merkwürdige und auch noch heute lesenswerte Buch ist von L. Strümpell (Die Natur und Entstehung der Träume 1874, Seite 117 ff.) und W. Wundt (Physiologische Psychologie 1874, S. 657 ff.) anerkennend behandelt worden. Robert Vischer wies Johannes Volkelt darauf

schnitt über »Die symbolische Grundformation für die Leibreize« (§ 21 des Buches). Scherner weist nach, wie der Körper im Traum auf gewisse Reize hin an räumlichen Formen sich selber objektiviert. »Besonders ist es die Vorstellung des Hauses und der Hausteile, welche der Traum zur Andeutung der Körpertotalität wie der Körperteile zu benutzen liebt. Ich kann z. B. von dem gefährlich überhängenden Erker eines Hauses träumen, weil mir der Kopf an der Seite des Bettes herunterhängt. — Doch bewegt sich dieses Symbolisieren keineswegs bloß in architektonischen Formen; ein Baum, ein Fels, auch ein künstliches Geräte, ein Tisch, Wagen kann als Gleichnis für die menschliche Gestalt dienen. So kann sich z. B. ein überfüllter Magen durch einen aufgeblähten Dudelsack oder durch eine an Gestalt ihm ähnliche runde Schachtel ausdrücken, deren Kucheninhalt sehr enge zusammengepreßt ist. — Ein motorischer Reiz repräsentiert sich durch Bewegungsbilder. So sieht man bei motorischen Gesichtsreizen Papageien, Leuchtkäfer fliegen, Sternschnuppen fallen, weiße Köche herumspringen, bunte Prozessionen durch die Straßen wallen«[1]. Was Vischer an dieser Art von Traumauffassung packen und fesseln mußte, ist klar. Scherner deutete das Walten des »blinden Halbbruders des Genius«[2] als ein »unbewußtes Versetzen der eigenen Leibform und hiemit auch der Seele in die Objektsform«[3]. »Dieses dunkle Getriebe von Bildreizen läßt sich in ähnlicher Weise am Leben der wachenden Phantasie verfolgen«[4]. »Wenn König Pharao von Scherners Traumdeutung nichts wissen will«, meint Vischer gegen Zimmermann, »so kann ich mich auch auf das taghelle, aufgeschlagene Leben berufen und daran erinnern, daß selbst ein ganz gewöhnlicher gesunder Bauer von buckligen Bergen, verzwergten, kropfigen, warzigen Bäumen spricht, daß er heute noch die Gestalten nicht ganz los geworden, womit die Phantasie seiner Ahnen die Erscheinungen der rätselhaften Natur belebt, beseelt und sich erklärt hat«[5]. Wir schauen die Dinge nicht nur an; wir schauen uns in sie hinein. Und wir finden uns selber wieder, unsere eigene Leiblichkeit, in ihnen und an ihnen.

Ausdrücklich bemerkt muß jedoch werden, daß ein »wahrhafter Seelen-

---

hin, den es zu seiner gelungensten Jugendschrift »Die Traumphantasie« 1875, anregte. In diesem kleinen Buch, das von Fr. Th. Vischer besprochen wurde (Kritische Gänge, IV. Band, Seite 459 ff.), hat Scherner eine ausführliche Würdigung erfahren.

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 13 f. 2) Ebenda.

3) A. a. O. Seite VII. 4) A. a. O. Seite 15.

5) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456. — Vischer erinnert an C. C. Hense, Poetische Personification in griechischen Dichtungen mit Berücksichtigung lateinischer Dichter und Shakespeares 1868.

kontakt mit dem Objekte«[1]) durch das Bisherige noch keinesfalls erreicht ist. Die Vorstellung erweitert und vertieft die Empfindung. Sie erweitert sie »insofern, als hiemit eine besondere Bildempfindung entsteht, welche rein als solche ohne sichtbares Objekt, andrerseits aber auch in und mit der Wirklichkeitsempfindung auftreten kann (Vorstellung von Selbstmotionen)«. Sie vertieft sie »insofern, als sie hiemit aus der bloß formalen Beziehung, resp. Trennung in die Erscheinung, in ihr Inneres zu dringen im Stande ist«[2]). Dieser letzte Satz verdient unsere ganz besondere Beachtung. Die Empfindung beruht also auf einer formalen Beziehung oder Trennung; damit wird sie als vortheoretisch charakterisiert. Als ruhige Zuempfindung schlägt sie eine Brücke vom Subjekt zum Objekt, vom Ich zum Nichtich; als bewegte Nachempfindung streicht sie vom Subjekt aus über das Objekt hin, legt sie die Formen des Ich gleichsam an die Formen des Nichtich an. Die hinzutretende Vorstellung umgreift den Gegensatz; sie kennt keine absolute Trennung und hebt das Beziehungsmäßige in sich auf. »Die Vorstellung ist eine Mischerin. In ihrem weichen Elemente fließen die Weltgegensätze, Ruhe und Bewegung, Ich und Nichtich zu einem rätselhaften Ganzen zusammen«[3]). Die Zuempfindung vertieft und verdichtet sich »zu einer ruhigen, zuständlichen Einempfindung« und ebenso schleicht sich die Nachempfindung auf eine bewegte, willensmäßige Weise in die Formen des Gegenstandes.

Nun macht Robert Vischer den letzten Schritt. Jener »wahrhafte Seelenkontakt mit dem Objekte« wird hergestellt. Das Vermögen der Bildvorstellung ist der lebendige Besitz eines ganzen Menschen, der »das Gebiet der Erfahrung, der Bildung durchwandert« hat[4]). »Er gürtet sich mit all seinem anspruchsvollen Selbstgefühl; ein unstillbarer Drang nach Lust, nach Selbsterhaltung und Selbstverstärkung treibt ihn.« Aber dieses »Selbstgefühl, rein als solches, ist eine dumpfe unfruchtbare Regung, welche von selbst aus sich herausstrebt und nach einem korrespondierenden Gegengefühle verlangt. Der Mensch erhebt sich erst an seinem Nebenmenschen zu einem wahren Gefühlsleben. Die Naturliebe zur Gattung ist es allein, welche mir eine vollkommene geistige Versetzung ermöglicht; bei ihr fühle ich nicht nur mich selbst, ich fühle zugleich auch das Gefühl eines anderen Wesens«[5]).

Es ist ein vollkommen neues Moment, das hier zu der Bildvorstellung

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 18.
2) A. a. O. Seite 15 f.
3) A. a. O. Seite 16.
4) A. a. O. Seite 18.
5) A. a. O. Seite 18 f.

hinzutritt: ein Moment, dessen Hervorhebung eine grundsätzliche Absage an allen ästhetischen Formalismus (nicht bloß an Robert Zimmermann und seine Schule, auch an Konrad Fiedler und den kühlen Klassizisten Adolf Hildebrand) bedeutet. Vor dem konkreten Kunstgebilde ist sich Robert Vischer später noch klarer geworden, worum es sich eigentlich handelt. »In jedem Kunstverhältnis wirkt Etwas wie Liebe, ein dunkler, aber sehr positiver Trieb der bildlichen Vereinigung mit andren Wesen, dabei ein unbewußtes Suchen nach dem wahlverwandten Urbild«[1]). Von solcher Versenkung des eigenen Selbstgefühles in ein Anderes zeugt auch jener feuchtkräftige »Erdgeruch«, den das Bildwerk des Künstlers bisweilen ausströmt. Die Untersuchung steht hier an einem Punkte, an welchem sie behaupten darf: die Bildvorstellung ist durchpulst von warmem rotblütigem Leben.

Man sollte nun meinen: eine reine restlose Verschmelzung von subjektivem Selbstgefühl und objektiver Vorstellung könnte »nur zu Stande kommen, wenn die letztere wiederum einen Menschen enthält«[2]). Daran ist gewiß vieles richtig. »Ich werfe mein Herz nicht in Einen Topf mit einem Kieselbatzen; wo kein Leben ist, — nun wohl, da vermiß' ich es eben«[3]). »Jede nicht lebendige Objektsform« wird also doch wohl »aus der Welt des Gefühles verbannt« und schließlich an die vortheoretische »Empfindung« oder gar gleich »an das abstrakte Denken verwiesen« werden müssen[4]). Und dennoch! Das Gefühl selber protestiert dagegen.

Wer keinen Ausweg sieht, der hat die Eigentümlichkeit der Bildvorstellung nicht verstanden. Hat sie nicht bereits den Gegensatz von Ich und Nichtich zu einem bloß relativen herabgesetzt! Es besteht also doch wohl die Möglichkeit, »unsere eigene Form einer objektiven Form zu unterschieben und einzuverleiben, ungefähr wie die Moosjäger sich in einen Jagdschirm verkriechen, um den Wildenten ungesehen beizukommen«[5]). Dieses Unterschieben und Einverleiben beruht auf der Konstitution einer bruchlosen Ganzheit. Der Begriff solcher Ganzheit macht es unmöglich, daß die Inhaltlichkeit unseres Selbstgefühles von der Verschmelzung ausgeschlossen bleibt: sie wird also in die Bildhaftigkeit des Gegenstandes mit hineingeschaut. Wo wir Menschlichkeit und Lebendigkeit vermissen, da »stellen wir uns die tote Form wie etwas Lebendiges vor«. »Es ist unsere Persönlichkeit, welche wir supponieren.«

---

1) Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst. Studien zur Kunstgeschichte 1886, Seite 275.
2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 19.
3) A. a. O. Seite 20.
4) A. a. O. Seite 19.
5) A. a. O. Seite 20.

»Ich traue also der leblosen Form mein individuelles Leben zu, wie ich dasselbe mit Recht einem persönlichen, lebendigen Nichtich zutraue. Nur scheinbar behalte ich mich selbst, obgleich das Objekt ein Anderes bleibt. Ich scheine mich ihm nur anzubequemen und anzufügen, wie Hand in Hand sich fügt und dennoch bin ich heimlicher Weise in dieses Nichtich versetzt und verzaubert«[1]).

Robert Vischer bezeichnet diesen ich-gefüllten Vorstellungsakt als »Einfühlung«.

Damit sind wir bei dem Haupt- und Zentralbegriff der Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angelangt. Wir halten inne und prüfen: ist unsere Auffassung von dem unpsychologischen Charakter dieses Einfühlungsbegriffes berechtigt?

Robert Vischer fußt auf dem Boden der Erfahrung. Diese Grundlage ist der Psychologie und der Philosophie gemeinsam. Vischer geht davon aus, daß unsere subjektive Existenz den objektiven Gegenständen gegenübersteht und an sie herantritt. Auch dieser Punkt ist noch keinesfalls entscheidend; denn sowohl die Psychologen wie die Kantianer befinden sich zunächst in dieser Situation und bauen auf sie auf. Vischer sucht das Zustandekommen eines Faktums zu klären: um einen Akt handelt es sich, um einen Vollzug. Noch immer nicht trennen sich die Wege. Nun aber: die Transzendentalphilosophie fragt nach dem Prinzip solchen Vollzuges, nach seiner Regel, nach seiner Möglichkeit, nach seinem Recht, oder wie man es sonst immer formulieren mag. Aus eigener Kraft erhebt sich hier das trennende Erkennen über sich selbst und stellt seiner »Wirklichkeit« als dem »Einen« ein »Anderes« gegenüber. Dieses »Andere« macht fortan das philosophische Untersuchungsfeld aus. Die Psychologie dagegen bleibt dem »Wirklichen« getreu; sie ist eine »Tatsachenwissenschaft«. Hier scheinen die Pfade gründlich auseinanderzulaufen. Und Robert Vischer? Hat er sich nicht doch dem psychologischen Ziele zugewandt?

Vor der abschließenden Beantwortung dieser Frage wäre zu wünschen, daß der gesamte Gehalt der bisherigen Untersuchung aufgerufen, zusammengefaßt und gesammelt in das Bewußtsein treten möchte.

Was philosophisch angestrebt wird, muß außer Zweifel stehen. Es ist selbstverständlich jene transzendentale Mitte, jene aus der Ebene der Sachen herausgedrehte prinzipielle Verknotigung von Sachlichkeit: ein Aufgabenfeld, das Kant begründet und Hegel

1) A. a. O. Seite 20.

vollgegenständlich auszubauen versucht hat. Wir fühlen uns als Schüler und Nachfahren von beiden. Insbesondere aber wünschen und hoffen wir, daß der welthafte Zusammenhang von Fragwürdigkeiten, den Hegel zum ersten Male gebändigt hat, sich zum anderen Male schlösse und ründe. Arbeit in diesem Sinne und nichts anderes heißt uns: Philosophie.

Es wird nur recht und billig sein, wenn wir eifersüchtig darüber wachen, daß aus dem kosmischen Gefüge dieser Philosophie nicht ganze Problemgruppen herausgelöst und als unphilosophisch bezeichnet werden, einfach deshalb, weil ihr Gegenstand notwendig von einer Struktur ist, welche ihn dem Gegenstand der Einzelwissenschaft zum Verwechseln ähnlich erscheinen läßt.

Merken wir, daß eine bestimmte Redeweise das Zustandekommen einer solchen Verwechslung erleichtert, so werden wir diese Redeweise ablehnen. Dies ist nun mit einer Terminologie der Fall, die vom Neukantianismus gerade in der Epoche seiner letzten logischen Reife[1]) geschaffen wurde: einer Terminologie, die mit dem Besten eng zusammenhängt, das wir dieser logischen Bewegung überhaupt verdanken, die aber gleichzeitig von einer solch einseitigen Zuspitzung der philosophischen Fragestellung auf die Wissenschaftslehre Zeugnis ablegt, daß sie als eine jener »Taten« zu betrachten ist, die den »Gang« der Philosophie ebenso zu »hemmen« vermögen wie ihre Fehlzüge, ihre Irrtümer, ihre »Leiden«. Ich meine die Gepflogenheit Wilhelm Windelbands und seiner Schüler: jegliche philosophische Bemühung, welche irgendwie die komplexe Sache als solche angeht oder anzugehen scheint, in Bausch und Bogen als »psychologisch« zu bezeichnen.

An diese höchst bedenkliche Gepflogenheit klingt unsere obige Fragestellung selber noch an, insoferne sie absichtlich im Sinne des Neukantianismus zugespitzt wurde. Wir müssen sie modifizieren. Und zwar aus folgenden, sich aus den bisherigen Ausführungen mit Leichtigkeit ergebenden Gründen.

Halten wir an dem neukantischen Sprachgebrauch fest, dann müssen die Vertreter jener gesamten »irrationalistischen Nebenströmung« der Philosophie, von welcher die ersten Abschnitte[2]) der vorliegenden Abhandlung sprechen, Psychologen genannt werden. Damit ist gesagt, daß sie sich an Bewußtseinserscheinungen oder -leistungen auf eine Art und

1) Vgl. Abschnitt 2 dieser Abhandlung. Logos XIV, Seite 319.

2) Logos XIV, Seite 301 ff. und Seite 306 ff.

Weise denkend heranmachen wie der Botaniker an eine Pflanze oder der Geologe an einen Stein. Möglicherweise ist das vollkommen richtig. Ich habe die innigen Beziehungen zwischen Irrationalismus und Einzelwissenschaft aufzuzeigen und zu verstehen versucht: wie sollte es da nicht naheliegen, daß sich der irrational-bewegte und von dem philosophischen Theoretizismus grundsätzlich unbefriedigte Forscher in verzeihlichem Irrtum zu einer einzelwissenschaftlichen Denkmethode flüchtet. Bei Fr. Th. Vischer und bei Dilthey ist dies in der Tat bisweilen der Fall. Aber wir sind deswegen doch noch lange nicht berechtigt überall dort, wo die erkenntnistheoretischen Vorbehalte nicht ausdrücklich gemacht und in das Irrationale hineingetragen werden, wo die transzendentale Grundtrennung von Gegenstand und Gegenständlichkeit nicht vor-urteilsmäßig festgelegt und als eine grundsätzliche Einundandersheit aufmontiert ist — von Psychologie zu sprechen. Hier ist Vorsicht am Platz; und gerade von Denkern, die auf dem Boden des Kritizismus stehen und Irrationales zu fassen vermögen, wäre sie zu erwarten. Es ist einfach falsch, daß überall dort, wo es sich (um auf ästhetischem Gebiete zu bleiben) um die runde, bruchlose Ganzheit der Dinge handelt, eine »Sache« vorliegt, die mit jener »Sache«, an welche der Botaniker oder der Geologe herangeht, gleich gesetzt werden kann. Wer ein für alle Male dieser Ansicht ist, der weiß eben nur um jene heterothetisch-konstituierte, kausal-durchgriffene, beziehungsmäßig-zusammengesetzte »Wirklichkeit«, in welcher der Naturforscher seine Entdeckungen macht — und nun bleibt ihm freilich, insoferne er der Einzelwissenschaft entgehen möchte, nichts anderes übrig, als sich mittels einer abermaligen, das faktische Urteilen übergipfelnden Syn-thesis über diese »Wirklichkeit« hinauszuheben. Für den Aesthetiker dagegen handelt es sich um eine das trennende Erkennen ergänzende Erfahrungsweise, deren Prinzipien noch kaum erforscht sind. Er gelangt zu dem Begriff einer bildhaft geschlossenen Ganzheit und trifft damit eine Bewußtseinsleistung, welche den gewußten Gegensatz zwischen Gegenstand und Gegenständlichkeit anschauend umgreift! Welche die Kluft zwischen der »Wirklichkeit« und dem »Sinn«, der »Regel«, dem »Prinzip«, der »Möglichkeit« usw. auffüllt und das Verschiedene zusammenschmilzt! Es ist hier nicht *möglich*, bloß von der »Beziehung auf« die Sache zu reden; hier *muß* die »Sache selber« in Frage stehen! Der Begriff der Ganzheit bringt es mit sich! — Und das wäre unter allen Umständen Psychologie? Damit stempelt man ja Jeden zu einem Einzelforscher,

der es unternimmt, die Philosophie zur Erfassung des Voll gegenständlichen reif zu machen! Damit heißt man ja gerade Diejenigen Wirklichkeits wissenschafter, die über die bloße theoretische »Wirklichkeit« hinausgehen!

Worauf beruht also die Verwechslung? Sie beruht darauf, daß die transzendentale Achsendrehung nur in theoretischer Hinsicht, d. h. als theoretische Gegenständlichkeit an die Grenzen des Gegenstandes (bzw. über seine sogenannte Wirklichkeit hinaus) führt. Geht der Philosoph noch einen Schritt weiter: macht er nicht bloß eine einseitig-logische, sondern eine ganze Achsendrehung, die ihm volle Gegenständlichkeit gewährleistet — dann zeigt es sich, daß diese volle Gegenständlich»keit« mit dem Gegen»stand« des vorphilosophisch-naiven Denkens und Anschauens (d. h. mit dem empirischen Gegenstand) wieder zusammenfällt. Wird dieser Prozeß in seinem Verlaufe systematisch vorgeführt und Schritt für Schritt vollzogen, wird überall der Finger auf die Tatsache gelegt, daß der transzendentalphilosophische Ansatz nicht in Vergessenheit geraten ist, sondern vielmehr weiter- und zu Ende geführt wurde —, dann wird es sich natürlich Niemand einfallen lassen, von einem unkritischen Psychologisieren zu reden. So bei Hegel. Handelt es sich aber um keinen Voll-Systematiker, sondern um einen Aesthetiker, der von vornherein auf jene irrationale Seite von Gegenständlichkeit losgeht, die ihn einzig und allein interessiert — dann wird eine irrige Einschätzung seiner Leistung in der Tat schier unausbleiblich sein. So bei Robert Vischer [1]).

Die Tatsache, daß Vischer nicht ausdrücklich nach Prinzip und Regel seiner »ich-gefüllten Bildvorstellung« fragt, vielmehr sich gleich auf den Gegenstand selber wirft, genügt uns also durchaus nicht, um ihn für einen Psychologen zu erklären. Wir wissen, daß auf irrationalem Gebiete das Eine und das Andere zusammenfällt; dies zwingt uns zur Vorsicht.

Aber diese Vorsicht tut in jeder Hinsicht not. Nicht alle Irrationalisten lassen die psychologischen Bindungen hinter sich. Wir haben Dilthey

---

1) Für einen Religionsphilosophen, der lediglich Religionsphilosoph ist, besteht mutatis mutandis die nämliche Schwierigkeit. So galt Rudolf Otto lange Zeit für einen Psychologen und hielt sich wohl selber dafür. Handelt es sich doch für ihn nicht um die Gegenständlichkeit des Heiligen, sondern um das Heilige selbst! Aber in dieser irrationalen (religiösen) Sphäre fallen eben Möglichkeit, Sinn, Regel und Sache zusammen. Man kann es auch so ausdrücken: Gott wäre nicht »möglich«, wenn er nicht substantiell-existierte. Deshalb hat es keinen Sinn von seinem »Sinn« zu reden. — Insoferne Otto das weiß, ist er kein Psycholog, sondern bahnbrechender philosophischer Irrationalist wie Robert Vischer. — Vgl. meine Bemerkungen zu dem Buch »Das Heilige«, Logos XIV, Seite 97 ff.

und den späteren Fr. Th. Vischer einer kritischen Betrachtung unterworfen und einen gewissen Mangel an letzter grundsätzlicher Klarheit festgestellt. Ist Robert Vischer in der Tat mit mehr Recht vom Psychologismus freizusprechen als sein Vater? Dürfen wir das auf Grund des Gedankenganges, welchen er in seiner Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angestellt hat, und den wir bis zur Festlegung des Hauptbegriffes wiedergaben, mit gutem Gewissen behaupten? — Ich sage: ja.

Wie weit sich auch immer das Aufgabenfeld der Psychologie erstrecken mag, sie bleibt eine Einzelwissenschaft, die an gegebenen Objekten bestimmte Sachverhalte zu erkennen trachtet. Dabei bedient sie sich verschiedener Methoden. Sie verfährt rational-erklärend, d. h. sie sucht Wirkungen aus Ursachen abzuleiten. Sie verfährt beschreibend, d. h. sie deutet auf Fakten hin, hält sie in Gedanken fest, erzählt davon, macht sie allgemein bemerkbar. Sie verfährt experimentierend, d. h. sie arbeitet die beiden genannten Methoden ineinander: sie stellt das Experiment auf Grund von rationalen Erwägungen an, sie beschreibt es, sie zieht Schlüsse daraus.

Robert Vischer bedient sich keiner dieser Methoden; er geht überhaupt nicht spezialwissenschaftlich vor; sein Objekt ist kein »Objekt, an welchem sich bestimmte Sachverhalte erkennen lassen«. *Er sprengt den Bereich der Psychologie.* So wenig das Auge, von dem er ausgeht, jenes zu zergliedernde und auf eine bestimmte Weise, unter bestimmten Gesichtspunkten, wieder in Gedanken synthetisch aufzubauende »Auge« ist, »an welchem« sich die Physiologie zu schaffen macht — so wenig ist die Seele, von der wir in seiner Untersuchung lesen, jene »Seele«, »mit welcher« die Psychologie experimentiert, deren Leistungen sie beschreibt, deren Aktionen sie erklärt. In beiden Fällen handelt es sich um ein viel Umfassenderes. Was Vischer am Auge interessiert, das ist gerade *nicht* das Auge als solches — sondern die bruchlose Ganzheit seiner organischen Gestalt und einer bildhaften Anschauungsleistung der Seele. Und was ihn an der Seele fesselt, das ist *nicht* die Seele als eine subjektive (innerliche) Bewußtseinsfülle, die nun irgendwie zum objektiven Gegenstand einer wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis gemacht wird, *nicht* die Seele »in einer Eigenschaft« — sondern wiederum die bruchlose Ganzheit und das innige Einigsein eben dieser Bewußtseinsfülle mit der Welt. *Die Weltseele der Seele — das ist sein »Gegenstand«!*

Als »Weltseele der Seele« bezeichnet Jean Paul die Phantasie [1]. Das

[1] Vgl. Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 195.

ist im Sinne Robert Vischers gesprochen, dessen Untersuchung in der Tat, wie wir noch sehen werden, in Ausführungen über die Künstlerphantasie gipfelt. Diese Ausführungen können keine psychologischen sein; denn die Leistung, welche sie betreffen, ist von welthafter Ursprünglichkeit. Gerade weil »die Kunst den transzendentalen Standpunkt zum gemeinen macht«, wie Fichte unübertrefflich-schlagend gesagt hat [1]), wird es sich für einen Forscher, der ausdrücklich den geheimnisvollen Indifferenzpunkt von Transzendenz (Seele) und Wirklichkeit (Nervenzentrum) in Frage stellt, unter allen Umständen um ein Seitenstück (besser: um eine Ergänzung) zum »transzendentalen Subjekte«, zum heterothetisch »sich setzenden Ich« handeln müssen. »Auch von der Kunst herkommend«, sagt Vischer selbst, »begegnet man dem Philosophen Fichte« [2]).

Die Psychologie ist eine Wirklichkeitswissenschaft wie die Physiologie. Kann man behaupten, daß der Gegenstand von Vischers Untersuchung »wirklich« sei? Vischer ist Empirist, aber er ist kein Realist. Jenes »Ganze«, welches die Bildvorstellung seiner Ansicht nach leistet, ist nichts Reelles im naturwissenschaftlichen Sinn. Er sagt es selbst: »Die Vorstellung hat nicht die Deutlichkeit, aber auch nicht die Blendungen der Wirklichkeit« [3]). »Blendungen« bestimmen den Blick, halten ihn beim Einen fest, lassen ihn das Andere davon unterscheiden. Die Vorstellung hingegen ist eine wesentlich atheoretische Leistung; theoretisch ist sie nur insoferne, als sie Empfindung und Feststellung von Wirklichem in sich befaßt. Wenn sie nun aber ein Mehr-als-Wirkliches, ein Ideales, leistet: wie dürfte der Akt solcher Leistung selber »für sich« als real bezeichnet und dem Geleisteten gegenübergestellt werden, nachdem der Effekt doch eben gerade auf einer ungebrochenen und untrennbaren Ganzheit beruht! Wer hier abermals ein »wirkliches« (letztlich organisches) Eines von einem »unwirklichen« (geistigen) Anderen abtrennt, der zeigt, daß er Vischer grundsätzlich mißverstanden hat. Die Psychologie muß diese Trennung machen; Vischers Problem dagegen besteht gerade in der philosophisch-ästhetischen Notwendigkeit, das trennende Erkennen zu »ergänzen« und seine Leistung in einem transpsychologischen Ganzen aufzuheben! Bedenken wir die philosophische Zeitlage, in welcher er seine Ideen formulierte —

1) Fr. Th. Vischer zitiert diesen Satz an bedeutungsvoller Stelle. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 456 (Schluß des Symbol-Aufsatzes).

2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 471.

3) Ueber das optische Formgefühl, Seite 16.

hier eine das rational-irrationale Erbe des Deutschen Idealismus spezialwissenschaftlich neubearbeitende Psychologie; dort ein noch unvollkommener, im Prinzip theoretizistischer Neukantianismus — dann werden wir in Erinnerung an einen bekannten Ausspruch Jacobis sagen dürfen: Robert Vischer mußte es mit den Psychologen halten, um sein Problem überhaupt einmal zu stellen; aber er konnte kein Psychologe bleiben, nachdem er es gestellt hatte. Ich wiederhole: sein Problem sprengt den Bereich der Psychologie.

Nun ist gar nicht zu leugnen: auf gutem Wege die Grenzen der Psychologie zu sprengen, sind auch Fr. Th. Vischer und Dilthey. Der Fortgang von der zergliedernden und erklärenden zur beschreibenden Psychologie, und darüber hinaus zur Strukturpsychologie, bedeutet ja nichts anderes als ein unaufhörliches Bemühen, irrationale Bewußtseinsleistungen nicht zu übersehen und der Seele im vollen Umfang ihrer Welt-Erfahrung nahezukommen. Aber Robert Vischer hat doch noch einen höchst bemerkenswerten Schritt über sie beide hinausgemacht und — wenigstens auf ästhetischem Gebiet — Einsichten vorweggenommen, die erst heute dämmern.

Freilich — von jenem gereinigten Begriff der transzendentalen Synthesis, der im vorigen Abschnitt andeutungsweise entwickelt wurde, geht er nicht aus. Aber zu diesem Quellpunkt einer reinen theoretischen Erfahrung war auch der Neukantianismus im Jahre 1873 noch nicht vorgedrungen. Man befand sich erst auf dem Wege dahin: jene »erste Etappe« war erst zurückgelegt, die zu einer abermaligen Zentralstellung des Subjektes führte; das »zweite Stadium«, das Stadium des Kritizismus, stand vor der Tür. Jedoch, insoferne Robert Vischer nun eben mit dem ichhaften menschlichen Bewußtsein begann und dessen organisch-vermittelte Leistung untersuchte, stand er den Kantianern seiner Zeit — ich denke an Helmholtz und den erst damals zu seiner vollen Wirkung gelangenden Schopenhauer — doch gewiß näher als sein Vater, für dessen Objektivismus der Ausgang von Subjekt nur eine bestimmte Phase seiner Entwicklung bedeuten konnte [1]). Was dieser Auffassung im Wege steht, ist sein Irrationalismus, der freilich nur allzuleicht verkannt und (ich habe gezeigt, auf Grund welcher Verwechslung) als Psychologismus gedeutet wird. In Wahrheit ergänzte Ro-

1) Vgl. meine Besprechung der Neuausgabe der Kritischen Gänge, Zeitschrift für Aesthetik XVIII, Seite 534. Ich zeige hier, daß Fr. Th. Vischer bereits im zweiten Stück seiner Selbstkritik (1873) den im ersten Stück (1866) geforderten kantianisierenden Anfang wieder aufgegeben hat.

bert Vischer den in seinem ersten Stadium sich befindenden theoretizistischen Neukantianismus nach der ästhetisch-irrationalen Seite hin. Und zwar grundsätzlich.

Ich habe Stellen seiner Schrift hervorgehoben, aus denen sich erkennen läßt, daß Vischer das Wesen des Rationalen, wenn auch nicht mit logischer Abstraktion, so doch immerhin mit bemerkenswerter Klarheit erfaßt hat. Bis in die vortheoretische Empfindung hinein verfolgt er ein trennendes Feststellen von Wirklichkeit. Es ist die kantische Syn-thesis, die dem zugrunde liegt. Sie unterscheidet das Eine vom Anderen und verbindet so beides auf eine theoretische Weise. Wenn wir uns als ein Subjekt einem Objekt, als ein Ich einem Nichtich, getrennt gegenüberstellen und denkend verbinden, so handelt es sich um ihre Leistung. Vischer geht davon aus, insoferne er gleich am Anfang an jenes »Sehen« erinnert, das »wie der zielende Schütze« etwas Bestimmtes fixiert. Aber er ist sich auch von Anfang an klar bewußt, daß die ganze Leistung des Sehens mit diesem »abstrakten Zwecksehen« allein noch nicht erledigt ist. »Sehen« heißt auch »das breite, unpointierte Vordringen zum Ganzen der Erscheinung, das einfache Aufnehmen des sich darstellenden Bildes.« Damit ist das Theoretische in ein Atheoretisches eingebettet. Denn: »Bei näherer Selbstbeobachtung findet sich«, daß im zweiten Falle »der Akt des punktuellen Blickes allerdings mitwirkt« und zwar im Sinne einer »Verschmelzung« [1]).

Enthält nicht diese Verschmelzung eines aus dem Zusammenhang (vor theoretisch, aber doch immerhin vor theoretisch) herausgelösten Bestimmten mit einem Ganzen, das Vischer als »träumerischen Schein« bezeichnet, bereits dasselbe Problem, das dann später über die Bestimmtheit der Persönlichkeit hinaus als Einfühlung in das Nichtich auf Grund einer bildhaften Ganzheit gelöst wird? — Allerdings, auf der ichlosen Stufe der Sinnlichkeit zu beginnen, wenn es sich doch um die »höhere Synthesis« handelt: das ist eine Methode, welche wohl Manchen vor den Kopf stößt, der für das Problem als solches Verständnis hat und seine Förderung begrüßen würde. Gerade die getreuen Hegelianer werden sich leicht beleidigt fühlen und Vischer zum mindesten für einen philosophischen Grobian halten. Dennoch! Wir dürfen zweierlei nicht vergessen. Einmal, daß zwischen Hegel und unserem Aesthetiker, der aus dem Neunzehnten

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 1.

Jahrhundert keinesfalls hinwegzudenkende Ludwig Feuerbach steht. Dann — und das ist noch viel bedeutungsvoller, als jenes historische Faktum —, daß es sich doch auf jeden Fall um die irrationale Ganzheit von Sinn und Seele, von Ich und Nichtich, handelt! Von einer solchen »Ganzheit« kann nur gesprochen werden, insoferne man sie über das bekannte »Eine und Andere« umgreifend und gestaltend hinauswachsen läßt, gestützt auf das unwiderlegliche Bewußtsein ihrer beständigen Erfahrung. Welche »Seite« man da nun in den Vordergrund stellt: die sinnliche oder die seelische, den komplexen Sachverhalt oder das transzendentale Bewußtsein, das wird wohl lediglich eine Frage des Aufbaues sein. Ob Vischer »von unten« anfing oder »von oben«: was ihn beschäftigte, war prinzipiell so beschaffen, daß er weder auf das Eine noch auf das Andere verzichten konnte. Hätte er sich auf die organhafte Sinnlichkeit beschränkt, dann wäre er als Physiologe zu bezeichnen. Aber dann hätte er vielleicht Wissenswertes über die Muskelbewegungen am Auge oder über die Vorgänge im nervus opticus beim Malen oder beim Kunstbetrachten herausgebracht — nimmermehr jene sinnlich-seelische G a n z h e i t d e s B i l d e s! Hätte er sich auf das seelische Bewußtsein beschränkt, ohne das Prinzip der rationalen Erkenntnis zu fassen, hätte er vielmehr das Bewußtsein selber trennend-erkennend untersucht, dann wäre er als Psychologe zu bezeichnen. Aber dann wäre er gleich Fechner unentrinnbar beim psycho-physischen Parallelismus gelandet — d. h. er wäre gleichfalls nicht zu jener irrationalen Ineins g e s t a l t u n g vorgedrungen, die doch für sein »human gebildetes Bewußtsein« eine unwiderlegliche Tatsache war! S o a b e r h i e l t e r s i c h a l s E m p i r i k e r a u f d e n S p u r e n F i c h t e s. D u r c h u n d d u r c h e i n E r f a h r u n g s m e n s c h, g i n g e r n i c h t s d e s t o w e n i g e r i m G e i s t e d e s D e u t s c h e n I d e a l i s m u s a n s e i n P r o b l e m h e r a n.

Und das Ergebnis? Wir erklären unumwunden: der von Robert Vischer als »Einfühlung« bezeichnete seelische Akt ist eine rational-irrationale Mischleistung und ein erster bedeutsamer Versuch, jene aus den Prinzipienkämpfen des Deutschen Idealismus bekannte »höhere Synthesis« auf breitem Erfahrungsgrunde philosophisch zu fassen. Unser Ich ist sich verstandesmäßig bewußt, daß es dem Nichtich gegenübersteht und von demselben getrennt ist. Nichtsdestoweniger konstituiert die Bildvorstellung eine bruchlose, irrationale, unwirkliche und scheinhaftige Ganzheit. Das Ich h a t das Nichtich bildhaft im Bewußtsein; insoferne besteht keine absolute Trennung mehr. War das trennende Erkennen

das theoretische, so ist dieses Ganz-Haben das ästhetische »Prinzip«. Aber dieses ästhetische Prinzip baut seine organisch-geschlossenen Gestalten keinesfalls auf eine abstrakte, kühle und rein-formale Weise. Das ist unmöglich. Form und Inhalt: diese Heterothesis ist in der Bildvorstellung notwendig aufgehoben. Und noch mehr! Im Begriff des Ganzen liegt, daß nicht bloß die rationalen, sondern auch die außerästhetisch-irrationalen Elemente, welche unsere ichhafte Persönlichkeit allenfalls noch füllen, in den Organismus des »Bildes« mit-hinein-gestaltet werden. Nun können wir nicht bloß seine »Lineaturen nachziehen« (ein vortheoretisches trennendes Erkennen), nicht bloß sein »Ensemble« befinden, vorstellen und bewußt genießen (Stufen von ästhetischer Anschauung) — es ist auch »etwas wie Liebe dabei«. Unsere substantielle Individualität vermählt sich mit dem Wesen des Gegenstandes. —

Diese Interpretation betrifft die Sache Robert Vischers. Auf den psychologisch klingenden Terminus »Einfühlung« kommt ihr sehr wenig an. Und sie erblickt die schönste Bestätigung ihrer Richtigkeit darin, daß Vischer ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation Gelegenheit nahm, seine Grundgedanken noch einmal zu entwickeln, in einer anderen Form, und mit vollständigem Verzicht auf den von ihm geprägten Ausdruck. — Diese zweite Arbeit, der Aufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form« ist nunmehr heranzuziehen und sozusagen nachträglich in die Hauptschrift einzufügen.

Vischer geht hier nicht vom Sinnesorgan (vom Auge) aus, sondern vom Ich. Dieses Ich ist nicht nur ein theoretisches Subjekt, das »bloße Wahrnehmungen macht, mit dem Auge sieht und im Hirne Notiz davon nimmt«[1]). Es ist auch ein ästhetisches Ich und eine Persönlichkeit. Ein ästhetisches Ich ist es, insoferne es »vorstellt«. Wie es eine Selbsterkenntnis gibt, so gibt es auch eine Selbstvorstellung. Beides zusammen macht unser Selbstbewußtsein aus, mit welchem wir an die Dinge herangehen. Wie die helle Auffassung derselben ein »ich denke« begleitet, so begleitet ihre ganze Auffassung ein »ich stelle mich vor«.

Nun versucht Vischer das Ich der Selbstvorstellung sozusagen »für sich« herauszuarbeiten. »In mir ist noch einmal einer, welcher, eben weil er rein vorgestellt und weil er zugleich rein vorstellender Natur ist, als Ideal dasteht und als Ideal handelt. Er ist gesund und wohlgetan, er bewegt sich und handelt im Schwung und unverkürzt, er stolpert nicht und wenn er's tut, so tut er's im Spaß; er kann sich proteisch verwandeln, elastisch zusammenziehen, ducken, winden, strecken und ausbreiten; er

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455.

kann schwimmen und schweben und fliegen wie ein Fisch und Vogel. Er ist der Gott in uns. Er ist unser moralisches Muster und Vorbild, unser Gewissen. Er ist und gibt die ästhetische Norm, die Schönheit. Er bläst die Schranken hinweg, die uns von dem Anderen, dem Nichtich, trennen; er schmiegt sich ihm an, durchfühlt und versöhnt es mit sich und allem Uebrigen. Ihm verdanken wir die rätselhafte Lust und Kraft zur Symbolisierung, zur Vergleichung des nächsten Besten mit dem nächsten Besten. Und so repräsentiert und beweist er die geistige Einheit der Welt« [1]).

Hervorgehoben muß werden, daß diese Selbstvorstellung Anschauung und Denken in sich befaßt. »Unsere unmittelbare Sinnestätigkeit und unsere Reflexion sublimiert und sammelt sich schließlich zu dem Bilde, zu der Selbstvorstellung eines freien, gereinigten, vom Stoffe entbundenen Ich« [2]).

Nur um der theoretischen Klarheit willen spricht also Vischer von dem idealen Ich im realen Ich: das ideale Ich ist das ganze; es umgreift den Gegensatz. In der Dissertation hatte er sich weniger »verständlich« ausgedrückt und war zu dem leicht mißzudeutenden Begriffe der Einfühlung gelangt. Hier trennt er schärfer; er spricht von einem »einen« und einem »anderen« Ich. Dies gestattet ihm, seine Ansicht nicht bloß beschreibend zu entwickeln, sondern den rational-irrationalen Akt des »Einfühlens« geradezu zu erklären. Nämlich aus einer Verwechslung des einen Ich mit dem anderen.

An dreierlei Funktionen von steigender Bedeutsamkeit wird diese Verwechslung aufgezeigt.

Erstens. Ich und Nichtich stehen sich einfach »gegenüber«. Nun handelt es sich nicht bloß um ein erkennendes Subjekt, sondern um ein ganzes Ich, bei welchem Sinn und Seele in Eins gestaltet sind, zugleich. In der Situation des einfachen Gegenüber verhält sich der Sinn ruhig und aufnehmend. Er ist gewissermaßen nur ein passives Medium, mittels dessen sich die Persönlichkeit still und unbewußt in Bilder hüllt, wie in einen Mantel. Dieser Vorgang ist von einer solchen bruch- und brückenlosen Innigkeit, daß die Persönlichkeit ihr (theoretisch erkannt) subjektives Empfinden mit der objektiven Erscheinung »verwechselt«, d. h. ein dem reellen Ich Angehöriges in das Bild hineinsieht. »Ich spreche z. B. von zornigem Gewitterlichte, schwülem, bangem Helldunkel, nüchterner Tageshelle, wehmütigem Abendschein, seligem Blau des Meeres.«

Zweitens. Ich und Nichtich treten »mit einander« in Beziehung.

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455. 2) Ebenda.

Bei einer solchen Aktion bewegt sich der Sinn. Trennend-erkennend erfaßt das theoretische Ich in der Anschauung die »Grenzen der Erscheinung«. Aber »zugleich schweift mein zweites Ich an derselben hin und erfreut sich so des Genusses einer wohlgelungenen Selbstmotion. Dabei scheint mir die Bahn der Linie selbst wie lebendig zu rinnen und zu laufen. Ich verwechsele mich mit derselben. Ich schwinge mich kühn auf und ab an den Umrissen der Berge, auf dem ‚wogenden Gebirg'. Ich folge den eigensinnigen Krümmungen eines Astes und wiederhole sie mir.« »Eine Realisation dieses inneren Beschreibens und Umreißens ist die künstlerische Darstellung. Wie der Beschauer seinen Blick, so bewegt der Künstler Pinsel und Modellierholz« [1]).

Drittens. Ich und Nichtich verschmelzen. Jene Einheit von Sinn und Seele weitet sich nicht bloß zum Bilde auf Grund einer geruhigen Situation und tummelt sich nicht bloß am Bilde auf Grund einer Aktion, sondern es kommt zu einer »zentralen Versetzung«. Damit sind wir wieder bei der »Einfühlung« angelangt.

Wenden wir uns zur Dissertation zurück, so bemerken wir, daß Vischer hier von der Verschmelzung ausgegangen ist. Dies ermöglichte ihm eine Weiterbildung seiner Terminologie. Die »zweite Funktion« wird als »Nachfühlung«, die »erste Funktion« als »Zufühlung« charakterisiert und beschrieben. Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehen. —

Anhangsweise und sozusagen lediglich als ein unvermeidliches Akzidenz behandelt Robert Vischer in beiden Arbeiten übereinstimmend die für die theoretizistische Form-Aesthetik so wichtige Ideenassoziation. »Sie knüpft rein nach dem Gesichtspunkte eines Realzusammenhanges ‚andere', nicht gegenwärtige Bildvorstellungen, Gedanken und Lebensgefühle an, welche mit der Formsymbolik zunächst gar nichts zu tun haben« [2]). »Der Mond z. B. kann mich durch Ideenassoziation sentimental berühren, weil er mich an Verliebte erinnert, welche ihn anseufzen und anflöten, weil er das Gestirn der träumenden, tatenlosen Zeit ist« [3]). Es leuchtet wohl ein, daß solche »Erinnerung« vorzüglich ein Geschäft des theoretischen Ich ist, das syn-thetisch vom Einen zum Anderen fortschreitet. Für den »bildnerischen Standpunkt« kann sie »nur von sekundärer Bedeutung« sein [4]). Gleichwohl darf sie nicht übergangen werden; denn ein theoretisch-beziehendes Subjekt ist im Künstlermenschen, ein Einundanderes im Bilde »auf-

---

1) A. a. O. Seite 456.
2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.
3) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 470.
4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.

gehoben«. Der Aesthetiker wird wieder die »höhere Synthesis«, die Verschmelzung von Ideenassoziation und Einfühlung, zu packen suchen. »Ein berühmter moderner Kolorist findet einmal bei einem Kollegen eine verstaubte, rotgoldene Troddel; er hält sie gegen das Licht und schüttelt sie und nachdem er dies Spiel längere Zeit getrieben, geht er heim und malt — Priester und Kardinäle, welche feierlich, mit dem Festornate bekleidet, in einer dämmernden Halle versammelt stehen. In dieser sinnigen Anekdote haben wir eine höchst merkwürdige Verquikkung von reiner Formsymbolik und Ideenassoziation« [1]).

Ich brauche wohl kaum ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Behandlung des assoziativen Elementes unsere Auffassung von Vischers unpsychologischem ästhetischem Irrationalismus aufs neue bestätigt. —

Nun betreffen die bisherigen Erwägungen eine Ebene, die ebenso unterhalb des Künstlerischen wie des Wissenschaftlichen liegt. Von der Bildvorstellung und selbst von der Einfühlung bis zur Kunstgestaltung ist noch ein ähnlich weiter Weg, wie von dem zerlegenden Betrachten eines Objektes und selbst von dem assoziativen Hin- und Herdenken über dasselbe bis zur Wissenschaft. Vischer zeigt, wie sich »die Idealität der Phantasie herausbildet« [2]). Wie der Wissenschafter trennend-erkennt, um zu erkennen, so ist dem Künstler sein ästhetisches Anschauen Selbstzweck. »Ich fühle, um zu fühlen; das Objekt ist nur Bild, nur Schein und lediglich zum Spielen da. Ich fühle, um das Allgemeine in mir oder in der Welt zu genießen, und diese vorschwebende Vollkommenheit des Alls trägt mich leicht hinweg über die stockenden, schwierigen Einzelgeschicke.« Die Qualität des Formgenusses ist über die körperliche Angemessenheit hinaus ins Geistige, ins Ewig-Weltgültige, ins Kosmisch-Allgemeine gesteigert. »Das selbstgeschaffene, angeborne Urbild ist getränkt mit dem Maßstab einer harmonischen Idee« [3]). »Jedes und Alles ist Vision und Geist geworden.« »Der Dichter besingt die brüderlichen Frühlingslüfte, die seligen Inseln, die ‚schwärmerische' Nacht, den ‚Vater Aether'. Die einzelnen Raumerscheinungen werden zugleich untereinander in einen ähnlichen tragischen Zusammenhang gebracht, wie ihn der Beschauende von den Naturgesetzen fühlt. Ein Geist der Vergänglichkeit scheint sich wie ein wehmütiger Tau auf alle Gebilde zu lagern. Der Baum neigt und schüttelt sein Haupt wie ein müdes Menschenkind. Der ‚zeitgetroffene' Fels staunt empor in die wechselnden Lüfte; doch

---

1) A. a. O. Seite 28. 2) A. a. O. Seite 33. 3) Ebenda.

das ‚verjüngende Licht‘ der ‚ewigen Sonne‘ strömt ‚über das alternde Riesenbild und umher grünt lebendiger Epheu‘« [1]).

Im folgenden Kapitel »Der Phantasiewille« tritt Vischer in stillschweigenden Gegensatz zu Schopenhauer, der den Willen aus der Welt der Kunst verbannt, gibt dem alten ästhetischen Probleme der Nachahmung (Mimesis) eine neue Wendung und führt den Sprung von dem sogenannten Naturschönen zur Kunst auf einen Willensakt zurück. Das etwas kurz geratene (siebente) Schlußkapitel knüpft daran an und handelt von der geistig-technischen Leistung des Künstlers, von der mehr oder weniger bewußten Umbildung, welche er an den Gegenständen vornimmt. »Formbeseelung als seelenvolle Formbildung« — darauf kommt alles an! Nach der Seite der Form betrachtet »stilisiert« der Künstler. Aber schon hier muß von einer »Symbolik des Vortrags« [2]) gesprochen werden und das individuelle Moment, der »Charakter« des Künstlers, ist wohl zu berücksichtigen. Nach der Seite des Inhalts betrachtet »organisiert« der Künstler. Er potenziert die Lebensgestalten, indem er das »ruhige Pathos ihres Seins«, den substantiellen Kern ihrer Existenz zur Erscheinung bringt. Vor allem aber »idealisiert« der Künstler. »Durch dieses geistige Wecken und Durchläutern der organischen Substanz gewinnen die Gestalten einen unendlichen geistigen Hintergrund, einen Schein von Intimität und Seeligkeit. Unser Herz wird unmittelbar ergriffen. Nun erst stehen wir vor der schleierlosen Schönheit. Bisher glaubten wir nur Form und Gestalt zu haben, ahnungslos einer verkappten Idee folgend, jetzt glauben wir nur eine Idee zu haben und vergessen fast den Dank an ihre Repräsentantin, die Form« [3]).

Vor diesen abschließenden Ausführungen spricht Vischer vom Künstler und von der Weltseele der Seele: der Künstlerphantasie. Es ist der schönste Abschnitt seiner Schrift; beinahe Dichtung.

»Ein pantheistischer Hang zu vollkommener Gestaltung liegt bereits im sinnlich unbewußten Leben, aber geweckt und am Einzelnen bewiesen kann er nur dadurch werden, daß die von der Idee der Vollkommenheit überzeugte und begeisterte Seele sich ganz und gar in ihre Sinnlichkeit einströmen läßt.« »Das Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist dann »ein absolutes, so daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt.« »Man möchte von einem seelenvollen Auge und einer augenhaften Seele sprechen.« »Das eigentümliche Talent des Künstlers« beruht »auf dieser inneren Ganzheit« [4]).

1) A. a. O. Seite 32.
2) A. a. O. Seite 43.
3) A. a. O. Seite 47.
4) A. a. O. Seite 39.

»Er macht die Augen auf, das ist seine auffälligste Gewohnheit. Im Gegensatz zum Stumpfgebornen, welcher immer schwer zusammenklebt mit dem Elemente seiner Umgebung, lebt er in einem ebenso zutulichen, als reservierten Obstupescere. Weil er die Augen aufmacht, wird er beständig überrascht. Die Dinge sind ihm erstaunlich objektiv. Er schaut sie nicht an wie einer, der zur Bürgerschaft gehört und im Stadtrat mitschwatzt, sondern wie ein schweigender, einsamer Fremdling, der ausgezogen ist, um die Welt als sein ersehntes altes ego zu erspähen, die ganze Welt. Und daher gibt es keine Zeit für ihn, sich in die Einzelteilnahme zu zerstücken und zu verlieren. Er kommt vom Weltgeist her und schaut so hin über die Wertverkündungen des Lebens als die lächelnde Mitte von Allen. Es bleibt ihm Alles unbenommen, er braucht sich für Keines zu erwehren und doch ist ihm Alles neu; er muß sich immer wieder verwundern über die Eigenart seiner Weltkinder, wie jedes sein besonderes Leben lebt und doch unsterblich bleibt«[1]).

Hier wäre nun der Ort, noch auf Vischers letzte ästhetische Veröffentlichung, den Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« einzugehen. Ich glaube sagen zu dürfen: nirgends ist Vischer weniger Psychologe als gerade hier, obwohl er selbst sein Problem noch immer als ein psychologisches hinstellt. Der Weltanschauungshintergrund[2]) tritt deutlich hervor: jene gegenständliche Auffassung vom Naturganzen, vom Auge, von Luft und Licht, die ich als »goethisch« bezeichnen möchte[3]). Nicht umsonst wird der Dichter des Ganymed in erster Linie herangezogen, wenn es sich darum handelt das Wesen der Natur-Einfühlung an poetischen Beispielen zu erläutern; nicht umsonst sind es Goethe-Worte, mit denen Robert Vischer schließt. Aber er zeigt sich in seinem Vortrag selber so sehr von der künstlerischen Seite, daß ich mich scheue, Einzelheiten zu pflücken, wo doch das Ganze als Ganzes zur Seele des Lesers sprechen, ja sich mit ihr verbinden will.

Ich weise also einfach auf diese im Ausdruck schlichteste, reifste, Alles noch einmal in Allem zusammenfassende Darlegung des Einfühlungsvorganges hin — und überlasse es dem Leser, meine »philosophische

1) A. a. O. Seite 40.

2) Ich darf verraten, daß der erste Abschnitt der vorliegenden Abhandlung unter dem frischen Eindruck gerade dieses Vortrags und im beständigen Hinblick auf seinen Gedankengang niedergeschrieben wurde. Ich wollte R. Vischers Weltanschauung sozusagen incognito an den Anfang stellen.

3) Goethe wird ja auch gerne als Physiologe oder als Psychologe »gewürdigt«! Ich habe dagegen in meiner Schrift »Ueber das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre« (1924) Front gemacht.

Ausdeutung« von Vischers Grundgedanken mit diesen seinen eigenen Worten (man hört ihn tatsächlich sprechen und hängt an seinem Blick!) zusammenzuhalten und so zu prüfen.

Fragen wir jetzt nach dem Schicksal des nunmehr in seinem vollen Umfange dargestellten und erläuterten Ideen-Zusammenhanges, den Robert Vischer der neueren Aesthetik geschenkt, d. h. zur Verarbeitung übergeben hat.

Die beiden Ersten, welche die Dissertation pflichtgemäß lesen und beurteilen mußten, waren Christoph Sigwart und Karl Köstlin. Sigwart hatte kein Organ dafür. Um so höher rechnen wir es dem harmonisch-veranlagten urbanen Köstlin an, daß er die Originalität der Arbeit mit feinem Spürsinn erkannt und ihren Wert Sigwart gegenüber verteidigt hat. Ein phantasievoller Nachfahre des Deutschen Idealismus ergriff Robert Vischers Partei! Ein dem Neukantianismus nahestehender nüchtern-praktischer Verstandesmensch zeigte wenig Lust sich mit ihm zu befassen.

Nach bereits abgeschlossener Untersuchung, aber noch vor der Drucklegung [1]) wurde Vischer auf Lotze aufmerksam, der in seinem Mikrokosmos (2. Aufl. 1869) geschrieben hatte: »Keine Gestalt ist so spröde, in welche hinein nicht unsere Phantasie sich mitlebend zu versetzen wüßte« [2]). Beispiele, die Lotze gab, paßten zum Begriff der motorischen Einfühlung. Hier war also ein Bundesgenosse, und noch dazu ein hochangesehener und berühmter! Aber der Gedanke der Einfühlung steht doch bei Lotze als einer neben so vielen anderen; er verschwimmt in dem bekannten »unbestimmten Licht«, das Lotze verbreitet, »bei dem man wohl zu sehen vermag, daß nicht alles sich so verhält, wie es gewöhnlich dargestellt wird, und das daher sehr anregend wirkt, aber es fällt kein heller Sonnenstrahl auf die Dinge, der uns erkennen läßt, wie es denn nun in Wahrheit mit ihnen steht« [3]). Mit Recht vermißte Robert Vischer die »systematische Verwertung« des Einfühlungsbegriffes bei dem Verfasser des Mikrokosmos. Von einer Stellungnahme Lotzes zu seiner Arbeit ist nichts bekannt.

Lebhaftes Echo fand Vischer bei Johannes Volkelt, der ihn mit einer ausführlichen und sachgemäßen Besprechung [4]) erfreute. Vol-

1) Ueber das optische Formgefühl, Vorwort Seite VII.

2) Zweiter Band, Seite 192 ff.

3) Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. Zweite Aufl. 1915, Seite 65.

4) In der Wochenschrift »Die Literatur«, herausgegeben von Paul Wislicenus (Nr. 23; 5. Juni 1874).

kelt war damals selber noch so viel und so wenig »Psychologe« wie Robert Vischer; später befaßte er sich bewußt mit Psychologie im eigentlichen Sinne; niemals hat er sich ihr ganz und gar verschrieben. Selbst vom Irrationalen bewegt und um die philosophische Bändigung von Atheoretischem bemüht, vermochte er Vischer wohl zu verstehen; er erwähnte ihn zum anderen Mal in dem bereits genannten Büchlein »Die Traum-Phantasie« (1875). Hier heißt es: »Robert Vischer hat das Verdient, die zentrale Bedeutung der ‚Formsymbolik' für das ästhetische Anschauen, besonders für das der landschaftlichen Schönheit, mit feiner Beherrschung des Stoffes nachgewiesen zu haben« [1]). Und zwar im Zusammenhang mit der Traum-Aesthetik und besonders mit K. A. Scherner.

Aber der in jeder Hinsicht zunächst berührte und also wohl aufmerksamste und kritischste Leser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« mußte selbstverständlich Friedrich Theodor Vischer sein.

Im zweiten Stücke der Selbstkritik (1873) wird das Einfühlungsproblem bereits mehrfach nahe gestreift, ja eingekreist [2]). Eine Studie »Der Traum«, die im Anschluß an Volkelt geschrieben und 1875 veröffentlicht wurde, gab die erste Gelegenheit, die Arbeit des Sohnes zu nennen [3]) und auf ihren Grundgedanken einzugehen [4]). Deutlich beeinflußt und selbst bereichert zeigt sich Fr. Th. Vischer in seiner letzten Arbeit »Das Symbol« (1887). Hier hat er sich den Einfühlungsbegriff ganz zu eigen gemacht und ist bemüht, ihn mit seiner bisherigen Symbol-Auffassung zusammenzuarbeiten. Ein Rückblick auf die Genesis des Problems [5]), die weiterhin bis auf Hegel zurückgeführt wird [6]), sagt uns: diesmal handelt es sich um ein abschließendes Ringen nach Klarheit. »Wie soll der in Rede stehende Akt bezeichnet werden? Formsymbolik hat ihn schon K. Köstlin benannt. Es sollte aber ein Terminus gefunden werden, welcher die Innigkeit des Verhaltens mitausdrückt. Also etwa: die innige Symbolik? Klingt zu gefühlhaft für einen Terminus. Wäre ein Wort aus einer toten Sprache vorzuziehen? Also: die intime Symbolik? Das Beste will scheinen, aus einer Schrift, welche Volkelt aus unverdienter Nichtbeachtung gezogen hat, den Namen Einfühlung zu entnehmen« [7]). Hätte doch Hegel »diesen Schlüssel« besessen! [8]) Nun folgt eine eingehende Wiedergabe von Robert Vischers Ausführungen [9]).

1) Seite 177 f.

2) Kritische Gänge, IV. Band. Vgl. besonders die Seiten 333, 403, 417 ff.

3) A. a. O. Seite 459. 4) A. a. O. Seite 477. 5) A. a. O. Seite 432.

6) A. a. O. Seite 435 ff. 7) Ebenda. 8) A. a. O. Seite 437.

9) A. a. O. Seite 436 bis 446; vgl. auch noch Seite 450, 452 und 454. R. Vischers zweite Darstellung von 1874 ist eingearbeitet; auf Goethes Farbenlehre wird verwiesen.

Gewiß ist diese Wiedergabe von tiefstem Verständnis für die Sache getragen; sie hält sich auch meistens eng an den Wortlaut. Und doch! Sie ist auf der Basis lediglich der gemeinsamen Ueberzeugungen errichtet; sie scheint mir der Bedeutung Robert Vischers nicht g a n z gerecht zu werden. »Was im Menschen Bilder der Dinge schafft, im Traum und in der Kunst, ist dem ähnlich, ja muß, in anderer Form, dasselbe sein, was in der Natur die Originale dieser Bilder schafft. In der Natur muß etwas wirken, was Phantasie ist, und in der Phantasie die Natur; diese wiederholt hier im Bilde das, was sie wirklich geschaffen; sie vergeistigt damit ihr Werk und schützt es vor der Laune des Zufalls, erhebt es zum Idealbild, rennt aber auch in die Gefahren der Willkür-Laune, denen ihr reales Werk so nicht unterlag« [1]. Diese aphoristische Aufzeichnung Fr. Th. Vischers könnte auch von Robert Vischer geschrieben sein. Vortrefflich faßt sie zusammen, worauf beide fußen. Aber bei R. Vischer findet sich eben noch etwas Anderes von weittragender Bedeutung: der Ausgang vom Subjekt (oder vielmehr vom Ich) führt hier zu einer Einbettung der rationalen Syn-thesis in eine umfassende und gleichwohl im Ich beheimatete (nur im transzendentalen Drehpunkt einer »Leistung« zu verstehende) Ganzheit! Fr. Th. Vischer war von vornherein zu objektivistisch gerichtet um den Fortschritt, der damit gemacht war, mit vollkommener Klarheit sehen zu können. Ich sage: von vornherein. Denn in letzter Hinsicht waren sich Vater und Sohn ja doch wieder einig; wenn Fr. Th. Vischer am Schluß seines Symbol-Aufsatzes [2]) schrieb: »Fichtes transzendentaler Standpunkt war der subjektive Idealismus. Man kann sich die Einheit des Universums anders, als reale Wirklichkeit denken und doch, ja nur um so mehr, die Kunst, die ästhetische Anschauung, vor allem die innige Form der Symbolik, als sinnenfällige Erscheinung und Bezeugung dieser Einheit betrachten« — so hat Robert Vischer dem sicherlich zugestimmt. Bloß, ob er »reale Wirklichkeit« gesagt hätte, möchte ich bezweifeln. Finden sich doch eben in der Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« die bedeutendsten Ansätze zu einer genaueren Bestimmung des »Ineinander« von Rationalem (= reale Wirklichkeit) und Irrationalem (= ebenso empirische, aber irreale Erscheinung)! Diese Ansätze wären nicht möglich gewesen, wenn R. Vischer nicht ein größeres Stück Weges mit Fichte gegangen wäre als sein Vater, dem die Einfühlungstheorie doch mehr oder weniger eine subjektive Ergänzung seiner Zweisphären-Theorie [3]) bedeutete.

Ein volles Jahrzehnt vor Fr. Th. Vischers letztem Aufsatz trat J o-

[1]) A. a. O. Seite 535. [2]) A. a. O. Seite 456. [3]) Vgl. Logos XIV, Seite 332.

hannes Volkelt mit einer zweiten Schrift hervor: »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« (1876). In dieser Monographie wird Robert Vischer an zentraler Stelle betrachtet. Volkelt beginnt mit den Herbartianern, mit dem Formalismus Zimmermanns. Hier herrscht »Verständnislosigkeit für das Symbolische«. Um das Problem auf einen sicheren Grund und Boden zu stellen, muß auf Hegel zurückgegangen werden. Aber bei diesem bleibt das Symbol in der Hauptsache ein »bloß historischer Begriff«. Nun wird Fr. Th. Vischer behandelt und auf seinen vielfach verschlungenen Wegen begleitet. Fr. Th. Vischer ist noch nicht am Ziel; er ringt noch nach scharfen Begriffen; es ist zu erwarten, daß er sie in der »zweiten Auflage« seiner Aesthetik in einem vollkommeneren Maße besitzen wird als Köstlin, dessen Symbol-Auffassung Volkelt in einem vierten Abschnitt kritisiert. Jetzt kommt R. Vischer an die Reihe. Seine Unabhängigkeit von Lotze wird festgestellt; seine Leistung als die »Analyse des Symbolisierungs-Prozesses« gerühmt. Von diesem Gipfel führt uns die Schrift wieder abwärts. Zwar: der »Psychologischen Begründung der Symbolisierung auf assoziativer Grundlage« durch Hermann Siebeck steht Volkelt noch ziemlich positiv gegenüber; aber Fechners »Versuch die Symbolik durch Assoziation zu ersetzen« lehnt er ebenso liebenswürdig ab, wie Konrad Fiedlers »Einseitige Hervorhebung der Anschauung im ästhetischen Verhalten.« Hier schließt sich der Gedankengang des zierlich aufgebauten Schriftchens zu einem Kreise: Volkelt ist wieder beim Formalismus (nur bei einer anderen Art desselben) und bei der Verständnislosigkeit für das Symbolische angelangt [1]).

Auf dem Boden dieser Arbeit, die ihm einen Platz in der Geschichte der Aesthetik anwies, konnte Robert Vischer noch diskutieren. Jetzt aber begann ein merkwürdiger Zersetzungsprozeß seines Grundgedankens. Der freundschaftliche Anschluß an die Psychologie erwies sich als verhängnisvoll.

Noch bevor die prinzipielle, die transzendentalphilosophische Bedeutung von Vischers Problem klar erkannt worden war, wurde seine Schrift in Grund und Boden zerpsychologisiert. Wie tapfer hatte er sich seiner Gegner erwehrt! Nun wurde er im eigenen Hause verraten.

1) Anmerkungsweise ist hier noch an die »Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur« (Münchener Dissertation 1886) von Heinrich Wölfflin zu erinnern. Wölfflin behandelt »die Frage: Wie ist es möglich, daß architektonische Formen Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?« (Seite 1) und schließt sich dabei vor allem an Volkelt (Seite 8) und an den späteren Fr. Th. Vischer (S. 19) an. Robert Vischer wird er nicht gerecht; er verwechselt seinen umfassenden Phantasiebegriff (»Weltseele der Seele«) mit einem subjektiv-psychologischen.

Ich beschränke mich auf ein paar Andeutungen. In welch seltsamer Weise sich in Theodor Lipps ein Rationalist mit einem Irrationalisten, ein Philosoph mit einem Psychologen zusammengefunden und verbündet hat: dieses interessante Thema würde eine Studie für sich erfordern. Hier genügt die Feststellung der Tatsache, daß Lipps den Einfühlungsgedanken von R. Vischer übernommen und die Analyse des in Frage stehenden »Prozesses« aufs scharfsinnigste fortgeführt hat. Daß er sich dabei auch von künstlerischen Anschauungen leiten ließ, möchte ich nicht in Abrede stellen. Aber es gibt auch unter den künstlerisch-gerichteten Aesthetikern solche, die vorzüglich auf ein nicht immer ganz formenklares In-die-Tiefe-Schweifen, auf malerisches Hell-Dunkel und auf das Wecken und Herausholen von blutwarmem Leben gerichtet sind — und solche, deren kühl-unterscheidender Blick mit intellektueller Ueberlegenheit das Formgefüge ermißt. Lipps gehörte gewiß zu den letzteren. R. Vischer empfand ihn als »zu gescheit«. »Fragen Sie die Künstler!« »Triumphierend wies er auf Aussprüche eines »Meisters wie Schinkel« hin [1]). Die Architektur, sagte dieser, ist die »Fortsetzung der Natur in ihrer konstruktiven Tätigkeit.« Die Aufgabe der bildenden Kunst ist es, »den Abdruck des Zustandes einer Seele, das Bild des Zustandes einer schönen Seele darzustellen.« »In der Architektur sind die Teile, welche den Charakter eines bestehenden, ruhenden Seins tragen, von denen zu unterscheiden, welche handelnd dastehen; erstere sind quadratisch, die andern sind strebend, drückend, sich anschmiegend, trennend, übergehend, schwellend, sich biegend; — für die Verzierung und für Gefäße zeigt sich hier die sehr bewegliche und lebendige Spirallinie, die sich entfaltende Form. Man überträgt ganz lebendige Handlungen den toten Massen; bei der gotischen Architektur ist das Bewegliche vorherrschend, bei der griechischen das ruhig Bestehende« [2]). Aus solchen Sätzen wehte Vischer ein verwandter Geist entgegen. Wo dagegen Lipps »hindachte, da wuchs kein Gras mehr«.

Das Jahr 1898 brachte eine neue Darstellung der ästhetischen Ansichten Robert Vischers von dem Lipps-Schüler Paul Stern. Hier siegt die Assoziationspsychologie und Vischer wird auf Grund reichlicher Mißverständnisse alles Wesentlichen in Stücke kritisiert. Lipps selbst war viel vorsichtiger und »philosophischer«, wie seine Studie »Von der Form der ästhetischen Apperzeption« (1902) ausweist. Viel besprochen wurde die gleichfalls von Lipps inspirierte Dissertation von Wilhelm

1) Der ästhetische Akt und die reine Form. A. a. O. Seite 471 und 456.
2) Schinkels Nachlaß von A. F. von Wolzogen, Band 3, Seite 365, 346 und 370.

Worringer: »Abstraktion und Einfühlung« (1908), deren Ideen sich bis in Oswald Spenglers Ersten Band hinein fruchtbar erwiesen. Es läßt sich vermuten, daß Vischer dieses schöne und anregend geschriebene Buch mit Anteilnahme begrüßt hat, obwohl Worringer seiner Pionierarbeit kaum gedenkt. Abschließend hat dann Moritz Geiger auf die Einfühlungstheorie und ihre Schicksale zurückgeblickt in einem inhaltsreichen, dem IV. Kongreß für experimentelle Psychologie zu Innsbruck (1910) vorgelegten Sammelbericht.

Ich möchte die Denk-Arbeit, welche in reichlichem Maße in all diesen Untersuchungen und Studien steckt, keinesfalls unterschätzen. Aber ich vermisse jegliche Förderung des philosophischen Problems darin. Es scheint mir an der Zeit, den Einfühlungsakt wieder vom philosophischen Standpunkt aufzufassen, nachdem die Psychologie (die echte!) nach der einzelwissenschaftlichen Seite hin manches geklärt, aber freilich auch manches verwirrt hat, insoferne sie sich ihrer Grenzen nicht immer bewußt gewesen ist. Zu diesem Zwecke muß auf den Urheber der Theorie, auf Robert Vischer, zurückgegangen werden.

Bei Vischer ist das Einfühlungsproblem noch keine spezielle Angelegenheit, sondern eine Grundfrage von prinzipieller Bedeutung. Es erscheint hier als eine besonders eindrucksvolle Formulierung des ästhetischen Irrationalitätsproblems. Sein Lösungsversuch gehört in geistige Entwicklungen hinein, die von Hegels System zu einer neuen systematischen Auskristallisierung des deutsch-idealistischen Ideen-Gutes hindrängen, welche noch in der Zukunft liegt.

Eine letzte Bestätigung dieser meiner Auffassung erblicke ich darin, daß selbst der Aufbau der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« das Grundgerüste eines deutsch-idealistischen Systemes noch deutlich erkennen läßt. Dieser Aufbau erhebt sich nämlich in drei Stufen. In den beiden ersten Kapiteln gibt R. Vischer die objektive Naturbasis; in den drei folgenden behandelt er die subjektive Leistung der Seele; in den beiden letzten die Identität von Sinnlichem und Seelischem: die in der Kunst zu sich selber gebrachte Gegenständlichkeit. Und zwar wiederholt sich die Dreiteilung im letzten Kapitel. Stilisierung, Organisierung und Idealisierung verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis bei Hegel. Die Stilisierung wird auf eine relativ-rationale Weise geleistet; die Organisierung bildet die relativ-irrationale Ergänzung dazu; die Idealisierung hebt den Gegensatz auf in der wirklich-unwirklichen Kunstgestalt.

Freilich: zwischen Hegel und Robert Vischer liegt Ludwig Feuerbachs geniale Umkehrung des Absoluten Idealismus in einen ebensolchen Absoluten Empirismus. Deshalb steht die Idee bei Vischer am Schluß; am Anfang steht faßbare Sinnlichkeit. Aber betrifft diese Umkehrung »in Wahrheit« die Sache? Ist es nicht gerade auch Hegels eigentlichste Ueberzeugung gewesen, daß der wahre Empirismus die wahre Philosophie ist?

Als einen »lebendigen, philosophisch durchgeklärten Empirismus«[1]) bezeichnete Robert Vischer seine Weltanschauung. Und dieser Weltanschauung blieb er auch als Kunsthistoriker treu.

5.

Die »Einfühlung« war Robert Vischers Jugendproblem. Als ihn »in Italien die grenzenlos lange Kunstgeschichte packte«, da mußte die philosophisch-ästhetische Arbeit einigermaßen in den Hintergrund treten. Aber niemals hat er ganz und gar darauf verzichten wollen. »Ich strebe zu zeigen, daß der Kunsthistoriker, weit entfernt, zu meinen, sein ganzes Geschäft bestehe in Aufstapelung gesichteten Stoffes, vielmehr mit gut geschulten Begriffen aus der Aesthetik bei der Arbeit sein soll« — heißt es im Vorwort seiner Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«.

In der Dissertation »Ueber das optische Formgefühl« hatte es sich darum gehandelt: die rational-irrationale Gegenständlichkeit der ästhetischen Bildvorstellung, die mit ihr zusammengehende Selbstanschauung und das auf beiden zugleich beruhende künstlerische Gestalten und Idealisieren auf eine angemessene Weise zu begreifen. Dabei geriet Vischer in einen scheinbaren Gegensatz zur deutsch-idealistischen Philosophie und in eine scheinbare Nähe zur Einzelwissenschaft, zur Psychologie. In Wahrheit aber blieb er der Weltanschauung unserer klassischen Metaphysik getreu. Er suchte lediglich dem Panlogismus zu entrinnen; er war bemüht, den rationalen Ansatz der Wissenschaftslehre nach der irrationalen Seite hin zu ergänzen; in diesem Sinne ist sein »lebendiger, philosophisch durchgeklärter Empirismus« zu verstehen.

Nun begann Vischer als Kunsthistoriker zu arbeiten. Damit trat sein Grundproblem in die zweite Phase seiner Entwicklung. Abermals handelte es sich darum: rational-irrationale Gegenstände begreiflich zu machen; Gebilde, welche sich zunächst und vor allem anschaulich offenbaren, waren in theoretischer Form zur Darstellung zu bringen.

1) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 23.

Insoferne sich Vischer der methodischen Schwierigkeit eines solchen Unternehmens bewußt war, dürfen wir sagen: die vielbesprochene Frage »Philosophie und Einzelwissenschaft« erhielt eine neue Bedeutung für ihn.

In der vorliegenden Abhandlung wurde dieser Frage eine grundsätzliche Wendung gegeben. Wir haben jene merkwürdige Hinneigung zur einzelwissenschaftlichen Methode, welche gerade bei irrational-bewegten Denkern, bei Aesthetikern und Religionsphilosophen, wahrzunehmen ist, von dort her zu begreifen versucht, wo sie ihre tiefversteckte Wurzel hat. Wir suchten uns klar darüber zu werden, warum eine einzelwissenschaftliche Methode für erfahrungsnäher und sich dem Gegenstande inniger anschließend gehalten wird, als selbst die philosophisch-konkrete Methode Hegels. Damit gewannen wir zugleich einen Einblick in das Problemgefüge des Neunzehnten Jahrhunderts. Die Abwendung vom System des Absoluten Idealismus, der fast allgemeine Anschluß an die Naturwissenschaft und der Siegeszug der Psychologie wurden verständlich.

Aber auch der sich zur selben Zeit vollziehende Ausbau einer »exakten«, einer dem Faktum angeblich ganz unmittelbar und unwidersprechlich auf den Leib geschriebenen Geschichtswissenschaft konnte unter diesen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Hinneigung der gegenständlich (d. h. nicht bloß rational, sondern auch irrational) gebundenen Forscher zu derselben, ihre Unlust sich weiterhin mit den »Konstruktionen« des philosophischen Systemes abzugeben — »von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt«, während doch »ringsumher schöne grüne Weide liegt« — ließ sich ebenso begreifen, wie die analoge Fühlungnahme mit der Naturwissenschaft. *Psychologismus und Historismus entwickelten sich nebeneinander und unter völlig ähnlichen Umständen.*

Wer das eingesehen hat und die wahre Stellung des Aesthetikers R. Vischer zur »exakten Seelenforschung« kennt, der wird mit Spannung beobachten, wie sich dieser selbe Mann in seiner Eigenschaft als Kunsthistoriker mit der »exakten Geschichtswissenschaft« auseinandersetzte.

Die Aelteren von Vischers Fachgenossen — ich denke hier vor allem an den als Schul-Häuptling für eine ganze Generation repräsentativen *Anton Springer* — kannten das Zusammenwirken von Kunsthistorie und Aesthetik lediglich in der Form jener allerdings nicht immer als »wissenschaftlich« anzusprechenden Erscheinungen, über die Grillparzer gespottet hat:

Das Hegelsche Kriegsvolk, entlassen
Aus dem Dienste der Philosophie,
Macht jetzt unsicher die Straßen
Der Geschichte und Poesie.

Nicht ohne Mühe waren sie von einer mit geschichtsphilosophischen Spekulationen reichlich durchsetzten Aesthetik losgekommen; nicht ohne Resignation und Selbstbeschränkung hatten sie ein neues auf Urkunden und Beobachtungen, Stilkritik und biographischer Tatsachenforschung beruhendes Arbeitsverfahren durchgesetzt. »Hätte ich nicht den Kopf mit Hegelschen Schrullen angefüllt gehabt, welche mich überall nach Entwicklungsgesetzen ausspähen ließen, so wäre der Genuß der einzelnen Meister reiner gewesen«, klagt Springer in der Erinnerung an seine erste italienische Reise [1]). Die Aesthetik machte ihm also ein vorurteilsfreies Erfassen der Kunstwerke vor allem darum unmöglich, weil sie zur Zeit mit historischer Konstruktion verkoppelt, weil sie in das System eines historiologischen Entwicklungszusammenhanges eingebunden war. Dies ist wohl zu beachten. Aus einem gewissen Irrationalismus heraus, der nicht verkannt werden darf, hielt Springer seine »exakte« Kunstgeschichtschreibung grundsätzlich von der Aesthetik fern.

Aber nicht alle und jede Aesthetik führt notwendig zu einer systembefangenen Logisierung des geschichtlichen Materials! In dieser sehr »unhistorischen«, gerade mit seiner Auffassung am wenigsten zu vereinbarenden Verallgemeinerung, in diesem gewagten Schluß von Hegels Aesthetik auf jegliche ästhetisch-philosophische Forschung überhaupt, liegt Springers verhängnisvoller Irrtum. Warum verhängnisvoll? Deshalb, weil die wahre Aesthetik — weit davon entfernt, den Kunsthistoriker zu theoretischen Vergewaltigungen zu verleiten — im Gegenteil dazu berufen ist: ihn vor einer Pan-Rationalisierung seiner Gegenstände zu bewahren. Wer sich ihr prinzipiell verschließt, der wird aus einer Logisierung in die andere fallen. So Springer und seine Schule. »Alles ist begreifbar, verstehbar, beschreibbar geworden. Es ist für Springer nur eine Frage wissenschaftlicher Disziplin, wann das Ideal einer Konstanz der ästhetischen Werturteile über alle Künstler erreicht werden wird.« Der »unersättliche Intellekt« läßt Springer »an eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit des Menschen für Kunstwerke glauben«, ohne daß dabei seiner irrationalen Gebundenheit auch nur im geringsten gedacht wird. So charakterisiert Wilhelm Waetzoldt den in einer neuen Form wiederkehrenden Rationalismus bei Springer: dem »Seminar-

---

1) Anton Springer, Aus meinem Leben 1892, Seite 79.



eschichte der Welt
Mit über
3000
Bildern
in
Doppel-
tondruck
und
zahlreich.
Tafeln
z. Teil in
Vierfarb-
druck



…iothek in Kopenhagen
…ng)

…h der …ssenschaft

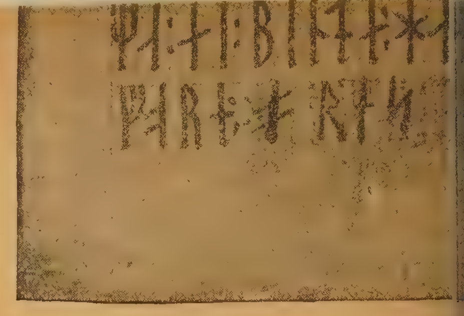
…n

…Walzel = Bonn

…ent Dr. H. Borelius=Lund; Professor Dr. B. Fehr=Zürich;
… H. v. Glasenapp=Berlin; Professor Dr. R. Gragger=Berlin;
…gen; Professor Dr. H. Heiß=Freiburg i. B.; Professor Dr.
…ssor Dr. A. Kappelmacher=Wien; Professor
…rofessor Dr. J. Körner=Prag; Professor Dr.
…rofessor Dr. G. Müller=Freiburg; Professor
…rofessor Dr. P. Sakulin=Moskau;
…F. W. Schomerus=Kiel; Professor
…ilhelm=Frankfurt a. M.

…HAFT ATHENAION M·B·H·
…SDAM





Eine Seite aus dem Codex Runi
(Aus Heusler, die alt

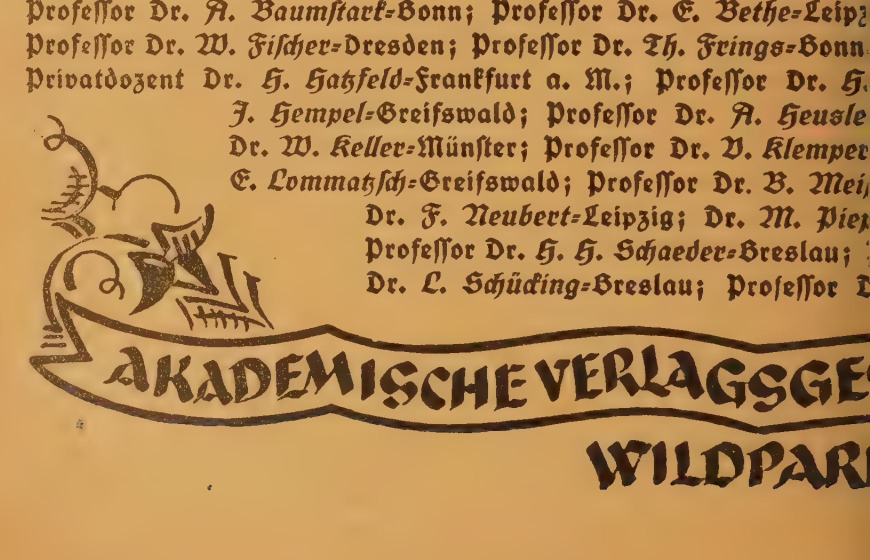
Handb
Literatur

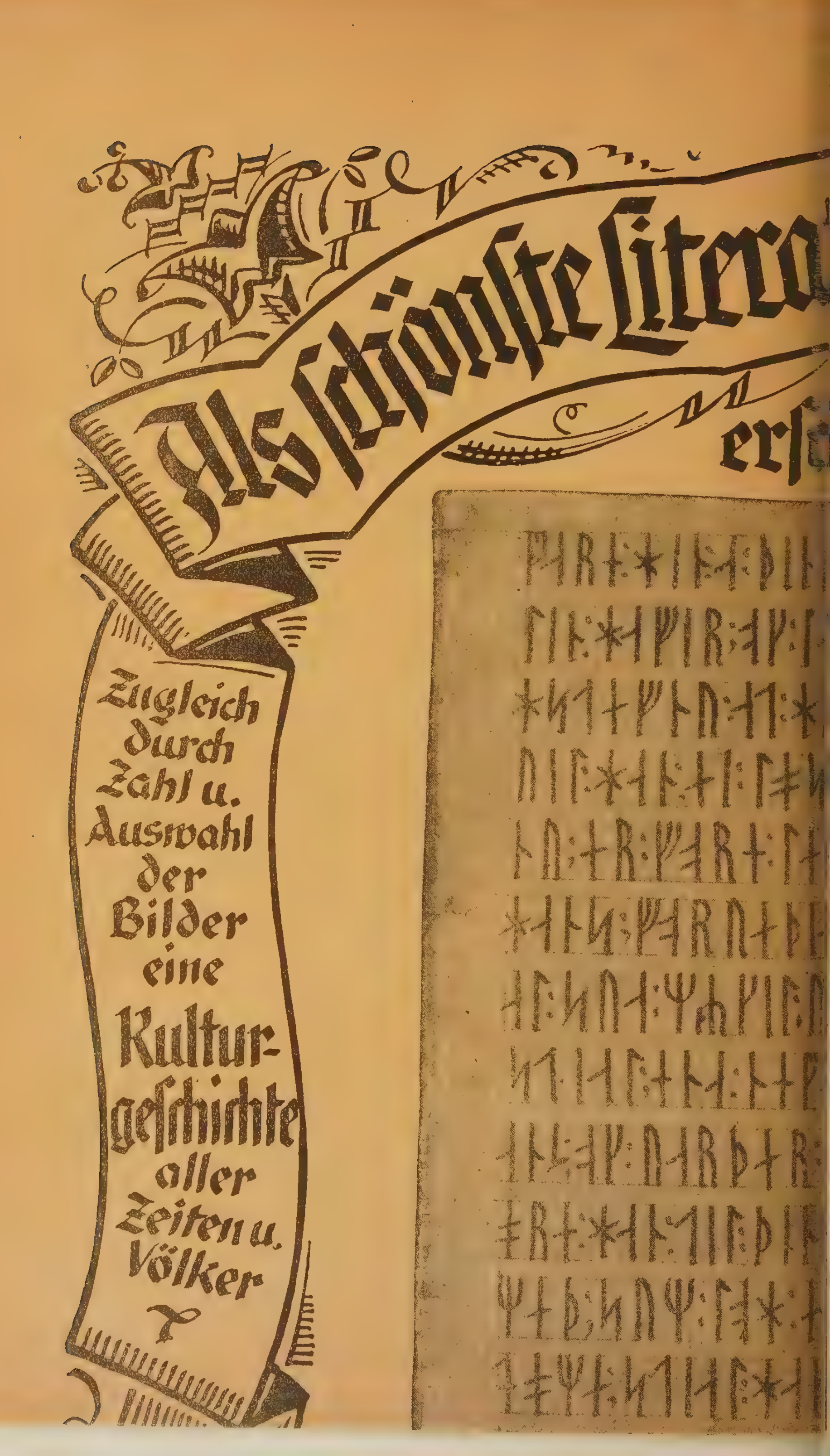
Herau

Professor Dr. C

unter

Professor Dr. A. Baumstark=Bonn; Professor Dr. E. Bethe=Leipz
Professor Dr. W. Fischer=Dresden; Professor Dr. Th. Frings=Bonn
Privatdozent Dr. H. Hatzfeld=Frankfurt a. M.; Professor Dr. H.
J. Hempel=Greifswald; Professor Dr. A. Heusle
Dr. W. Keller=Münster; Professor Dr. V. Klemper
E. Lommatzsch=Greifswald; Professor Dr. B. Mei
Dr. F. Neubert=Leipzig; Dr. M. Pie
Professor Dr. H. H. Schaeder=Breslau;
Dr. L. Schücking=Breslau; Professor D




Als schönste Litera
ersch
Zugleich durch Zahl u. Auswahl der Bilder eine Kulturgeschichte aller Zeiten u. Völker

gewaltigen, der den Künstler gleichsam aufruft, wie der Lehrer den Schüler, und prüft, ob das ‚Klassenziel' erreicht ist«[1]).

Der jüngere Robert Vischer hatte sich ästhetische Einsichten erarbeitet, die mit Hegels Geschichtskonstruktion nichts mehr zu tun hatten; um so mehr jedoch mit Hegels vielverkanntem Kardinalproblem: der »höheren Synthesis von Rationalem und Irrationalem« auf transzendentalphilosophischer Grundlage. Irrational-bewegt, wie er war, hatte Vischer den Kampf mit dem Panlogismus auf ästhetischem Gebiete ausgekämpft; dies bewahrte ihn vor den Einseitigkeiten und Beschränktheiten der philologisch-historischen Methode. Er unternahm es, »die falsche Scheidewand niederzulegen, welche von nicht wenigen Händen zwischen Kunstgeschichte und Aesthetik jetzt aufgerichtet ist oder scheint«[2]). »Weit davon entfernt, der Lossagung der empirischen von der philosophischen Forschung beizustimmen, bin ich vielmehr der Ueberzeugung, daß beide beisammen und im Kontakt bleiben müssen«[3]). Warum? Vischer erinnert an den von Schiller in kunstkritischer Arbeit erhärteten und verfochtenen Satz: »Es gibt kein Gefäß, die Werke der Einbildungskraft zu fassen, als die Einbildungskraft selbst.« »Die Phantasie geht voraus, wie auch das Kunstwerk selbst aus einer Inspiration derselben, aus einem intuitiven Moment hervorgegangen ist.« Selbstverständlich setzt dann mit der Kunstwissenschaft sofort das begriffliche Denken ein. Aber »dies Denken muß Bildung haben und zwar ästhetische«[4]). Sonst hat es gar nicht die Fähigkeit, der Phantasieleistung auf der Spur zu folgen; es gelangt zu »falschen Alternativen«. Auf der einen Seite bleibt die irrationale Empirie des künstlerischen Empfindens; auf der anderen stehen die Produkte der rationalen Forschung: ausgearbeitete Kataloge, bestimmte Daten, erjagte Notizen, gehäufte Zettelmassen, »eine rasselnde Kapsel voller Kieselsteine«[5]).

Es war eine Durchdringung von ästhetischer Besinnung und kunsthistorisch-einzelwissenschaftlicher Schulung, was Vischer anstrebte; jedes äußerliche Aneinanderleimen war ihm verhaßt. Höchst bezeichnend ist es deshalb, daß er gerade dort auf jedes Aesthetisieren verzichtet, wo es die »exakte« Kunstgeschichte nicht bloß duldet, sondern beinahe

---

1) Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924. Seite 127 ff.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 3.

3) Luca Signorelli und die italienische Renaissance. Vorwort, Seite XVI.

4) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 22.

5) Ebenda, Seite 21 ff.

für unentbehrlich hält: bei der Beschreibung von Bildern. »Ich betrachte die Bilderbeschreiberei als ein großes Uebel. Wenn ich das Wesen eines Künstlers abstrahieren will, so darf ich die Phantasie nicht mit Schilderungen seiner Werke belasten, welche ich entweder gar nicht oder nur in mangelhaften Reproduktionen illustrieren kann. Und hätte ich auch die Originale selbst zur Hand, so würden die gegenständlichen und kunstkritischen Betrachtungen derselben im Zusammenhange und Flusse der historisch-ästhetischen Analyse des Künstlers überhaupt doch immer selbständige, nie völlig auflösbare Bestandteile bleiben. Eine zweite Schwierigkeit liegt im Unterschied des bildmäßigen, malerischen Vehikels und des sprachlichen. Jenes ist raumgebunden, simultan, aufeinmal, ruhig, spannungslos, wesentlich sinnlich und erscheinend; dieses sukzessiv, zeitlich, nacheinander, hüpfend, drängend, dramatisch und wesentlich geistig. Der Maler denkt in seelenvollen Formen und wir in Worten. So wenig er im Bilde abstrakte Ideen schildern kann und soll, so wenig sollen und können wir mit unseren Worten einen Ersatz für seine Formen bieten. Nichts Leidigeres deshalb als schöne Bilderbeschreibungen. Diese sollen keinen anderen, weder einen höheren, noch einen geringeren Anspruch machen als einen wissenschaftlichen«[1]. Vischer beruft sich hier auf »das Lessing'sche Gesetz«, wie er sich hinsichtlich seiner Grundüberzeugung von der notwendigen Sättigung der Kunstgeschichtschreibung mit philosophisch-ästhetischer Bildung auf Schiller berufen hatte. Er, der Vorkämpfer einer neuen, einer philosophisch-künstlerischen Kunstgeschichtschreibung, knüpft also an jahrhundertalte Traditionen an!

In seiner als »Beiträge zur Klärung« bezeichneten Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus« (1880) hat Vischer dieser Traditionen zusammenhängend Erwähnung getan. Er beginnt mit einer Schilderung der »naiven Einheit von historischer Forschung und warmer Charakteristik, sammelnder Kennerschaft und gesammelter Erkenntnis«, welche der wissenschaftlichen Kunstgeschichte voranging[2]. Dann erinnert er an Winckelmann, den »sowohl die Instrumente der Philosophie als die der Historie, Philologie und der technischen Kennerschaft« zu seiner »bahnbrechenden Leistung« befähigten. Bezeichnenderweise war »sein erstes Anliegen, der Kunst einen idealen Ursprung zu vindizieren«[3]. Seitdem ist die Kunstgeschichte »Wissenschaft der Geschichte einer Ideal-

1) Luca Signorelli, Vorwort Seite VI ff. — Ich habe Vischers Ausführungen gekürzt und zusammengezogen.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, S. 5.

3) A. a. O. Seite 7.

kraft. Wie tief und streng sie in das Reale eingehen mag, ein Vergessen dieses Ursprungs, dieser Bestimmung ist Verlust ihrer besten Mitgift, ist Abfall, ist Selbstaufgebung« [1]). Winckelmanns Geist lebte für den jungen Vischer persönlich-spürbar in dem Archäologen K. B. Stark, seinem Lehrer. Er weist darauf hin, wie dieser in seinem unvollendet gebliebenen Handbuch von sich selber sagt, daß er noch zu denjenigen gehöre, welche in allen künstlerischen Fragen, wenn es auf wissenschaftliche Darstellung ankommt, mit dem bloßen Empirismus sich nicht begnügen können, welche speziell für den Archäologen eine ernste Beschäftigung mit den Methoden unserer großen deutschen Philosophen seit Leibniz und Kant für unerläßlich erachten [2]). Nun führt Vischer die »Meister der neueren Kunstwissenschaft« auf, die sich getreu der Tradition unserer Klassiker- und Romantikerzeit, der »humanistischen Tradition eines Bundes zwischen empirischer und philosophischer Behandlung« durch eine »totale, lebensvolle, durch prinzipielle Erkenntnismomente geleitete« Auffassung ihres Gegenstandes auszeichnen. Er nennt Rumohr, Schnaase, Kugler, O. Müller, Hotho, Bötticher, Semper. »Mitten unter ihnen stehen mit sinniger, wesentlich fördernder Beteiligung die gleichzeitigen Aesthetiker« [3]).

Eine ganz besondere Hochachtung hat Vischer vor dem »wegen seiner philosophischen Bedeutung unter den Freunden der Beschränkung mißbeliebten« Hotho [4]). Mit vollem Recht; denn »Hotho ist der erste Vertreter jener allgemeinen Kunstwissenschaft, die zwischen Philosophie und Geschichte, zwischen dem unendlichen Nebeneinander kunsthistorischer Einzelfakten und den zusammenfassenden Begriffen die Synthese anstrebt« [5]). Er war vielleicht der begabteste unter Hegels persönlichen Schülern: nicht so intellektuell wie Gans, nicht so betriebsam wie Rosenkranz, aber dafür tiefgrabend und weitblickend, ein weiches poetisches Gemüt und ein klarer Denker. Wir verdanken ihm sowohl die lebendigste Schilderung von Hegels menschlicher Erscheinung als auch die bestredigierten Vorlesungen seines Meisters: die Aesthetik. Das eine zeugt von einer ungewöhnlichen Auffassungsgabe und Charakterisierungskunst, das andere von einer seltenen wissenschaftlichen Akribie. Wurde diese

---

1) A. a. O. Seite 8. 2) A. a. O. Seite 9 f.

3) Ebenda.— Anschließend hebt Vischer auch noch von seinen Zeitgenossen diejenigen hervor, welche sich »diesem friedlichen Bunde von Kunstwissenschaft und Philosophie durch ausdrückliche Betätigung oder vermöge ihrer objektiven Stellung zur Sache anreihen«. Er nennt u. a. Burckhardt, Brunn, Justi, H. Grimm, J. Meyer und — Springer. Doch hat er diesen letzten Namen in seinem Handexemplar später durchgestrichen.

4) A. a. O. Seite 14.

5) Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924, Seite 69.

Doppelfähigkeit in den Dienst der Kunstgeschichtschreibung gestellt: wie hätte da R. Vischer die »Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei« und vor allem »Die Malerschule Huberts van Eyck« mit ihren höchst originellen ideengeschichtlichen Ausführungen nicht als vorbildlich bewundern sollen? Er hat an seiner Vorliebe für Hotho auch immer festgehalten; noch im »Rubens« (1904) zitiert er ihn gern und immer mit Beifall.

Mit dem vollkommen anders gearteten Rumohr, diesem »Lebens- und Kochkünstler, Dichter, Landwirt, vornehmem Dilettanten und Mäzen, der sich hart in italienischen Archiven zum kunstgeschichtlichen Positivismus erzog«[1]), setzte sich Vischer in einer speziellen Angelegenheit auseinander. Er spricht von ihm als dem »gründlichen Forscher, dem feinen Kenner und eindringlichen Kritiker, den wir als überlegnen Führer und Lehrmeister zu betrachten gewöhnt sind«[2]) — aber seine Auffassung Giottos als eines im profanen Sinne geistreichen Beobachters und unreligiösen Rationalisten kann er nicht teilen. Sie scheint ihm eine »mißgelaunte, aus einer romantischen Anwandlung erwachsene Verkennung«[3]). »Rumohrs Anspruch an malerischen Glaubensausdruck geht offenbar von beschränkten, d. h. vereinzelten Vorstellungen aus, von einer Vorliebe für gewisse Gefühlsformen der Religiosität«[4]). Eine solche Voreingenommenheit trübt den Blick und steht der sachlichen Auswertung der (besonders literarischen) Dokumente entgegen, auf welcher sonst gerade der Wert von Rumohrs »Italienischen Forschungen« beruht.

Auch zu Schnaase nahm Vischer einmal ausdrücklich Stellung und zwar am Eingang einer größeren Besprechung, die Franz v. Rebers »Kunstgeschichte des Mittelalters« gewidmet ist[5]). Ich habe den Eindruck, daß er zu diesem allesumfassenden Bildungsmenschen nicht ein solch unmittelbares Verhältnis hatte wie zu Hotho. Schnaase war ihm wohl etwas zu weich, zu anschmiegsam, zu wenig ursprünglich, zu unbestimmt im Begrifflichen. Er ist ja auch mehr ein Nachfolger Herders, denn ein echter Schüler Hegels. Aber selbstverständlich hatte Vischer die höchste Anerkennung für Schnaases imposantes Hauptwerk: die »Geschichte der bildenden Künste«. »Nach der großartigen Leistung Schnaases

---

1) Wilhelm Waetzoldt, Bildnisse deutscher Kunsthistoriker 1921, Seite 7.

2) Studien zur Kunstgeschichte (Rumohr und Giotto), Seite 58.

3) A. a. O. Seite 67f.

4) A. a. O. Seite 71 f.

5) Ueber mittelalterliche Kunst. Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1886. Nr. 276 (Seite 4057 ff.).

noch eine Kunstgeschichte des Mittelalters zu schreiben, ist ein kühnes Unternehmen. Wir alle verdanken ihm wohl unser Bestes, denn er ist ein wahrer Klassiker unserer Wissenschaft, ebenso tief als vielseitig, mit glänzender Darstellungskraft begabt, flink und beweglich, gerecht abwägend, voll zarter Empfänglichkeit für die positiven Kräfte auch gegenüber dem Fremdartigsten und Abstoßendsten. So reichlich ausgestattet und so humanistisch geadelt, wie er beschaffen war, erfüllte er die verschiedensten Aufgaben unserer Disziplin mit gleicher Vorzüglichkeit. Mit Recht vielbewundert sind die einleitenden Kapitel. Es ist meisterhaft, wie er Gesittung, allgemeine Geistesverfassung und den Zusammenhang der jeweiligen Kunst hiemit beleuchtet.« Dennoch haben Schnaases Ausführungen gewisse Mängel. Vischer stellt sie unumwunden fest und zeigt sich hier als ein fortgeschrittener Forscher, der ganz bestimmte Ansprüche an wissenschaftliche »Exaktheit« macht. Schnaases »Disposition läßt an Klarheit und überzeugender Folgerichtigkeit zu wünschen übrig«. »In der kulturhistorischen Begründung geht er oft zu weit, so daß die Kunstäußerungen zu unselbständig erscheinen.« Auch »gerät Schnaase zuweilen in ein sonderbares Symbolisieren hinein«. »In den formlosen Wänden maurischer Moscheen, in dem Mangel plastischer Gliederung erkennt er ‚die Abstraktion von der Natur, die Einsamkeit des Gedankens, die willkürliche Verbindung der Gegensätze'. Die schlanken Minarets sind ihm ‚ein deutliches Bild der monotheistischen Frömmigkeit'. Im Hufeisenbogen spricht sich ihm ‚die Schwere des lastenden Fatalismus', im Spitzbogen ‚kriegerischer' Geist aus.« Hier regt sich der Philosoph in Vischer: und zwar der empiriefromme Bekämpfer des Panlogismus und der Einfühlungsästhetiker zugleich. »Gewiß ist es der menschlichen Phantasie überhaupt eigen, geistige Qualitäten, innere Gefühlswerte durch sinnliche Formen, also auch durch räumliche Direktionen, tellurische Beziehungen zu bezeichnen.« Aber »so direkt und einfach, wie Schnaase hier es nimmt, so sind Geist und Form nicht identisch.« »Geistkritik ist schwer und verführerisch. Die nachgewiesenen Abirrungen Schnaases und Anderer haben etwas Abschreckendes. Dazu kommt noch, daß es seinem Urteil an technologischer Begründung fehlt. G. Sempers ‚Stil' scheint nur wenig Einfluß auf ihn genommen zu haben.«

Vischer weist hier selber auf jenen höchst bedeutenden Mann hin, dessen in der Werkstatt empfangene und geborene Gedanken und Prinzipien vor allem geeignet waren einem Vertreter der philosophisch-ästhetischen Kunstgeschichtschreibung die notwendigen praktischen Unterlagen — Gefühl für das Material und seine stoffgerechte Bearbeitung —

zu geben: auf Gottfried Semper. Bei ihm müssen wir am längsten verweilen; denn gerade mit Sempers Lehren sind R. Vischers Auffassungen eine fruchtbare Verbindung eingegangen, deren Resultate uns in den »Studien zur Kunstgeschichte« allenthalben entgegentreten [1]).

Semper war nicht eigentlich Kunsthistoriker. Die Kunstgeschichte bildet lediglich ein Ingrediens seiner »positivistischen« Stil-Lehre, deren Tatsachenfülle bezeichnenderweise im Vaterlande Darwins gesammelt und geprüft worden ist. Der Inhalt seines großen Werkes läßt sich auf wenige Sätze bringen. »Jedes kunsttechnische Produkt ist das Resultat des Zweckes, dem es dient, und des Stoffes, der bei seiner Produktion verwendet wird. Nach den vier Hauptkategorien der ursprünglich verwendeten Rohstoffe: des biegsam-zähen Fadens, des bildsamen und erhärtungsfähigen Tons, des in stabförmigen Teilen vorgerichteten Holzes und des zu festem System zusammengefügten Hausteins, sind die vier Hauptzweige der Kunstindustrien zu unterscheiden: textile Kunst, Keramik, Tektonik oder Zimmerei, Stereometrie oder Maurerei« [2]). Selbstverständlich liegt die Stärke Sempers in den Einzelausführungen. Aus gar keinem Buch konnte ein Kunsthistoriker im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts so viele praktische Handgreiflichkeiten lernen als aus dem Werke dieses baumeisterlichsten aller Aesthetiker, die jemals Theorien gebildet oder vorgetragen haben.

Auch R. Vischer gehörte zu den Lernenden und wir dürfen annehmen, daß er sich mit Genuß in den Besitz des von Semper gesammelten Vorrats an Rohstoffkunde, Werkzeugwissen und Gebrauchsfertigkeiten gesetzt hat. Aber insoferne er auch die Grenzen des hier dogmatisch vorgetragenen erkenntnistheoretisch-naiven Standpunktes klar erkannte, mußte er versuchen, das Unvergänglich-Richtige der Semper'schen Anschauungen, das kräftige künstlerische Material-Empfinden, von welchem sie belebt sind, mit seinem eigenen ästhetischen Prinzip zu verschmelzen. Diese Verschmelzung gelang. »Lieblingsmaterialien durchtränken die künstlerischen Seh- und Vorstellungsweisen mit ihren Eigenarten. Der Geist des Schaffenden nimmt die Natur des Stoffes, in dem er schafft,

1) Meine Auffassung, daß R. Vischers Theorie der »Stoffsinnigkeit« eine geistvolle Fortbildung Semper'scher Lehren bzw. eine Verbindung derselben mit der Einfühlungsästhetik darstellt, stand fest, ehe mir der zweite Band von W. Waetzoldt, »Deutsche Kunsthistoriker« (1924) noch in die Hand gekommen war. Nun fand ich bei diesem ausgezeichneten Kenner gerade diesen Zusammenhang mit solch klaren Sätzen herausgestellt, daß ich mich seiner Worte (Seite 137 f.) bedienen kann. — Vgl. auch Dilthey, Gesammelte Schriften VI, Seite 271 (Die drei Epochen der modernen Aesthetik) über Semper.

2) Waetzoldt a. a. O. Seite 133.

bis zu einem gewissen Grade an« (Waetzoldt). Vischer spricht von »Stoffsinnigkeit«. Was er darunter versteht, mag an seiner Charakteristik der »Bronzezeit der italienischen Malerei« klargemacht werden. »In Bildwerken eines Mantegna, Verocchio, Antonio del Pollaiuolo finden wir ein Geschlecht von Fabelriesen, deren muskelstarrende Rücken, deren schnellkräftige, gedrange Beine wie von eisernen Händen gemodelt und undurchdringlich scheinen. Hier fühlt sich so recht das Kraftmoment des Materials, wie es von der Kunst aufgenommen und verwertet wird. Denn wahre Kunst senkt sich willig in den anorganischen Stoff und kehrt daraus zurück mit frisch erworbnen Eigenschaften, welche das alte Wesen der Menschennatur in gesteigerter Intensität vor Augen führen: sie läßt erkennen, daß wir ein Auszug aller Stoffe sind, daß unsre Kraft aus Felsenschachten stammt und dort ein neu ersättigendes Widergefühl ihrer selbst findet. Die stoffliche Metamorphose der Phantasie ist ein wahrer Segen für die Kunst und so sehen wir die italienische jener Tage sich athletisch, wie von Glockenspeise gestärkt, erheben und den Zoll unserer Bewundrung heischen«[1]).

Begriff und Auffassungsvermögen der »Stoffsinnigkeit« des künstlerischen Schaffens bedeuten R. Vischers komplexeste Leistung. Hier gehen der Aesthetiker und der Kunstgeschichtsforscher Hand in Hand mit einer ursprünglich-kräftigen »substantiellen« Persönlichkeit, die sich mit Recht als einen »Auszug aller Stoffe« fühlt. Auf der Grundlage einer Weltanschauung, die Vischer mit Hegel, Hotho und Schnaase verbindet, wird die handgreifliche Sach- und Machkunde eines Semper nichtsdestoweniger von Herzen bejaht und eine ideal-realistische, den schönen Gebilden in Wahrheit auf den Leib und den Gestalt-Werkmeistern aus der Seele geschriebene ästhetische Erkenntnis herausgearbeitet, welche dem Historiker die Möglichkeit gibt, seiner wissenschaftlichen Darstellung die volle Wahrheit, d. h. einen irrational-idealen Glanz zu verleihen. Am Begriff der »Stoffsinnigkeit« ließe sich die ganze ästhetische Problematik, die Robert Vischer bewegte, noch einmal auseinanderlegen. Wir hätten davon ausgehen können: ebensogut, wie wir nunmehr damit schließen. Es ist der Punkt, in welchem sich Vischers Ideen zu einem Kreis runden.

Merkwürdigerweise spielt die »Stoffsinnigkeit« in Vischers erster kunst-

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 184. — Seite 52 f. zitiert Vischer Semper und seine eigene Dissertation in einem ähnlichen Zusammenhang.

historischer Monographie »Luca Signorelli und die italienische Renaissance« (1879) noch so gut wie gar keine Rolle. Ueberhaupt hat er in diesem sehr gelehrten Buch seine volle Meisterschaft noch nicht erreicht; als schriftstellerische Leistung steht es hinter der Dissertation zurück. Was Vischer als Ideal anstrebt, ist Geistesgeschichte im modernen Sinne des Wortes. »Es ist wohl kein Zweifel, daß die Verschmelzung des Charakterisierens mit der Darstellung des geschichtlichen Herganges für das biographische Einzelbild gleichermaßen wie für das Gemälde ganzer Epochen Ideal des Schriftstellers sein muß«, beginnt er seine Vorrede [1]). Er hat aber im gegebenen Fall doch »die entgegengesetzte, nach Gesichtspunkten, Begriffen trennende Methode« wählen zu müssen geglaubt: »in der Hoffnung, daß die Arbeit, wenn nicht ein harmonisches, künstlerisches, so doch ein wissenschaftliches Resultat ergeben möge«. »Dem Faktischen, Urkundlichen, dem Bilderstudium, der historischen Kritik habe ich gleichen Fleiß gewidmet wie der philosophischen Analyse und Synthese« [2]). Das ist zweifelsohne richtig; aber der Kärrner und der König sind im Signorelli eben noch gleichsam zwei verschiedene Personen. Sicher steckt in keiner anderen Arbeit Vischers so viel zähe Ausdauer, Geduld und Entsagung. Er hat sich richtig Mühe gegeben und wir können ihm seinen Zorn nachfühlen, als er nachher die elenden Rezensionen zu Gesicht bekam, die ihn zu der Abwehrschrift »Pro domo« veranlaßten [3]). Trotzdem! Was den Signorelli zu einer »tüchtigen« wissenschaftlichen Monographie macht, das gerade hätte ein Anderer mit derselben zähen Ausdauer, Geduld und Entsagung auch machen können. Wir aber suchen Robert Vischer in dem Buch: wir wollen einen Hauch seines Geistes verspüren; wir sehen uns um nach der unverkennbaren Spur seiner Persönlichkeit.

Diese Spur ist einigermaßen versteckt; aber wer richtig sucht, der wird sie finden.

Das ist zunächst eine merkwürdige Stelle in dem Abschnitt »Signorellis Kunst und Phantasie«. Vischer hat »die damalige Gärung in Wissenschaft und Literatur, im Denken und Wollen der Menschen« auf eine sehr eindringliche und zum größten Teil auch sehr originelle Weise behandelt [4]) und jetzt wendet er sich »zur Welt der Anschauung, zum

---

1) Ich darf verraten, daß mir diese Zeilen im Sinne lagen, als ich die ersten Sätze der vorliegenden Abhandlung (Logos XIV, Seite 297) formte.

2) Luca Signorelli, Seite XVI.

3) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 26 bis 67.

4) Luca Signorelli, Seite 121 bis 143.

Leben der bildschaffenden Phantasie«. Er findet: »Die Geschichte der Kunst unterliegt einem ähnlichen Verhältniswechsel des schaffenden Subjektes zum kritischen Objekte wie die Wissenschaft.« Und er führt diesen Gedanken auf folgende Weise aus [1]).

»Beide, der Künstler wie der Gelehrte, sind zunächst in der Gegenständlichkeit der Natur naiv befangen und suchen die Wahrheit und Evidenz derselben ohne Eigenmacht zu abstrahieren. Dann aber treten sie mit dem wesentlichen Auszug, den sie dem Objekte zu entringen vermochten, zur Seite und geben ihm eine selbständige Entfaltung nach Gesetzen, welche im Verlaufe immer mehr der Autonomie des geschäftigen Ich als der natürlichen Existenz und Gestalt des Gegenstandes entsprechen. Das Denken arbeitet mit Notwendigkeit weiter und spinnt allmählich mit abgewandtem Blicke eine eigene Welt aus, welche aus der Kongruenz mit der Wirklichkeit heraustritt. Aber mit dieser Emanzipation regt sich auch wieder das Bedürfnis empirischer Einwurzlung. Der Künstler will jetzt die ergreifende Erscheinung der Natur ausdrücken und gibt doch diesem seinem Ausdruck nolens volens schon mit dem ersten Handgriff, ja schon mit dem ersten Blicke etwas von sich selbst. Seine persönliche Idealität berührt sich mit dem strahlenden Geiste der Erscheinung und wird symbolisch eins mit ihr, ein Bild, ein Kunstwerk. Je mehr er schafft, desto freier wird sein Subjekt, desto mehr stilisiert, subjektiviert er die Formen. Er wird manieriert und unnatürlich. Dies gilt vor allem von dem Schüler, der sich den fertigen Ausdruck, die Malweise, das Spiel des Meisters zum Vorbild nimmt. Solch eine allmähliche Aushöhlung der Kunst bedingt mit Notwendigkeit eine Rückkehr zur Natur. Und wie in der Entwicklung der Wissenschaft wird jedesmal diese Rückkehr ihrem Gegenstande um einen Schritt näher treten und eine innigere Stilisierung folgen lassen«. Ein ausdrücklicher Nachweis, inwieferne hier nicht nur der Verfasser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« (speziell ihres letzten Kapitels), sondern auch ein durch den Empirismus umgekrempelter Hegelianer spricht, dürfte sich erübrigen. Vischer selbst war eben einer von denjenigen, die sich, nachdem Hegel und seine Schüler dem Manierismus verfielen, wieder in das fruchtbare Tiefland der Erfahrung hinabbegaben. Die »höhere Synthesis« eines Rationalen und eines Irrationalen, welche er wissenschaftlich heraus-»stilisierte«, ist demzufolge eine »innigere«; sie stellt ein »Symbol« dar, welches besser und unmittelbarer ausdrückt, um was es sich handelt.

Noch an einer zweiten Stelle stoßen wir auf den »echten Vischer« im

1) Ebenda, Seite 143 ff. — Ich zitiere im Auszug.

Signorelli. Es handelt sich um seine Auffassung des scheinbar ganz leeren italienischen Formalismus. Wäre die romanische Form so »ganz leer«, wie sie in der Tat von germanischer Seite vielfach empfunden wird, dann würde R. Vischer nur insofern ein Verhältnis zu ihr haben können als (mit den Worten seines Vaters zu reden): die Geschichte durch Halbheiten geht, die Menschheit nichts Ganzes erträgt, Reformation und Renaissance, nordischer Gehalt und südliche Form sich zu suchen und zu ergänzen bestimmt sind [1]). Aber auch in Italien kennt man eine inhaltlich gefüllte Formgestaltung! Der beste Beweis dafür ist die Terribilità, d. h. die gehaltene Darstellung eines (mit R. Otto zu reden) Numinosen. »Dies charakterisiert die Italiener ganz, diese lebendige, von unserer Stumpfheit so gründlich verschiedene Neigung, etwas scheinbar nur Formales mit intimistischen Qualitätsbegriffen zu bezeichnen«, so daß z. B. der leidenschaftlich bewegte Kontur gewisser Zeichnungen Michelangelos gemeint ist, wenn von seiner fierezza, furia, terribilità gesprochen wird [2]). Mit gleicher Beherrschung der analytischen wie der synthetischen Denk- und Darstellungsmittel hat Vischer die Entwicklung solcher Terribilità vom Alten Testament über Dante bis auf Signorelli verfolgt und ihren Begriff zergliedert [3]). Dieser Begriff ist sehr zusammengesetzt: er umfaßt in seiner Allgemeinheit jeden »Scheue erregenden Realismus«, alles »frappante Herausbilden der individuellen Wesentlichkeit«, im Besonderen die schöne Todesstarre der Medusa Rondanini und die »grandios-niederträchtigen« Teufel auf Signorellis orvietanischen Fresken. Immer aber handelt es sich um einen fast überstark formal-gebundenen Gehalt und nichts ist bezeichnender, als daß Vischer den »Typus des Terribile in der italienischen Renaissance« »in den vier Aposteln Dürers, in seiner Melancholie« wiederfindet und davon »die echt deutsche unscheinbare Schrecklichkeit in den vier apokalyptischen Reitern, in ‚Ritter, Tod und Teufel' usw.« ausdrücklich unterscheidet [4]).

1) Vgl. Fr. Th. Vischers Ausgew. Werke, herausgegeb. von G. Keyßner, Band II (Auch Einer), Seite 447. — Robert Vischer hat derselben Auffassung Ausdruck gegeben in seiner formvollendeten Festrede »Ueber neues Leben« 1895. Hier heißt es (Seite 15): »Unser Beruf bleibt zweiseitig. Wir müssen unser Volkstum und das aus dem Süden überkommene Erbe pflegen.« Vgl. auch seine Plauderei »Hamlet in Rom« (in der Wochenschrift »Die Literatur« 1874, Nr. 33 bis Nr. 36). Hier werden die Unterschiede zwischen Nord- und Südländer, die Schwächen und die Vorzüge des italienischen Charakters bei Gelegenheit einer Hamletaufführung im Teatro Correa in lebendigster Weise ad oculos demonstriert.

2) Luca Signorelli, Seite 203.

3) Vgl. besonders a. a. O. Seite 217 ff.

4) A. a. O. Seite 229.

Die Abschnitte über Signorellis Kunst und Phantasie und über die Entwicklung der Terribilità sind die Prachtstücke in Vischers Monographie«[1]. »Er müßte einen Lionardo schreiben. Von seinen Fachgenossen würde er allein wissenschaftlich dazu qualifiziert sein« schrieb der kritische Paul Yorck von Wartenburg nach der Lektüre an Dilthey[2]. Er fügt hinzu, daß Vischer »seitdem« noch »gewachsen« sei. Dieses Urteil bezieht sich wohl auf das soeben (1886) erschienene Hauptwerk: die »Studien zur Kunstgeschichte«.

Vischer hat hier neun größere Abhandlungen zu einem starken Bande vereinigt: fünf ästhetisch-kritische (Zur Kritik mittelalterlicher Kunst, Rumohr und Giotto, Raphael und der Gegensatz der Stile, Luca Signorelli in Gotha, Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst), zwei im engeren Sinne kunstgeschichtliche (Ueber Michel Wohlgemut, Ueber die Grabkapelle der Fugger) und zwei archivalische Quellenstudien (Beiträge zur Geschichte der bairischen Kunst, Quellen zur Kunstgeschichte von Augsburg). Da es unmöglich ist, ihn auf allen seinen Wegen zu begleiten, so beschränke ich mich auf die Betrachtung desjenigen Stückes, an welchem der Aesthetiker am meisten mitgearbeitet hat. Es ist das der Dürer-Aufsatz. Der Verfasser selbst hat ihn in die Mitte des Buches gestellt; er ist auch seine zentralste Leistung. Hätte Vischer nichts geschrieben als diesen Albrecht Dürer: ein Platz in der Geschichte der Kunstgeschichtschreibung des Neunzehnten Jahrhunderts würde ihm sicher sein. Hier sind Idee und Einzelbeobachtung nicht mehr zweierlei. Die philosophisch-ästhetische Theorie hat unmittelbaren Anteil an der Gestaltung. Das Auge des Betrachters, die seelische Einfühlung und der sogenannte »abstrakte« (in Wahrheit höchst konkrete!) Gedanke bilden ein ungebrochenes Ganzes. Und dieses Ganze ist zugleich von geschichtlicher Objektivität.

Der Gang, den Vischers Darstellung nimmt, hat mit der breiten Heerstraße nichts zu tun. Er kennt seinen Dürer, wie ein geriebener Wildschütz seinen Wald und seine Berge kennt. Und so führt er uns im Zickzack auf herrlich-heimlichen Wegen über Stock und Stein, kreuz und quer — und ist zum Schuß gekommen, noch ehe der grüne Herr Förster

---

1) R. Vischer hat auch eine kurze Darstellung von Luca Signorelli geschrieben. Sie findet sich als Nr. 54 bei Dohme, Kunst und Künstler. — Nr. 55 derselben Sammlung — Giovanni Antonio de'Bazzi, genannt il Sodoma — hat gleichfalls R. Vischer zum Verfasser.

2) Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. Wartenburg, Seite 63 f. (Brief vom 18. Nov. 1886).

den Rehbock überhaupt sieht. Gar niemals verliert er sein Ziel aus den Augen; oft ist er ihm gerade dann am nächsten, wenn der Umweg am größten erscheint. Dergleichen läßt sich nicht »referieren«. Man kann nur ein paar Deuter geben, an diesen und an jenen Punkt hintippen und die eine oder die andere Hauptstelle herausheben.

Ich beginne mit Vischers Charakteristik der Spätgotik[1]). »Während man in der altgotischen Epoche einfache, weiche, flüssige Linien und Massen mit wenigen und milden Unterbrechungen, hellen, zarten, ätherischen oder wenigstens weich verschmolznen, blumigen Farben in sparsamem Wechsel liebte, gewinnt man jetzt wachsende Freude an reichen und kühnen Kontrasten, kraftvoller und mannigfaltiger Färbung, geraden, stracken Linien und schroffen Ecken.« »Die Zierkunst wird nun immer vielteiliger, sie schwelgt immer mehr in Kanten, Uebereckstellungen, Absätzen, Absprüngen von der Direktion der Linie, in mathematisch verkünsteltem Maßwerk, sich durchschneidenden Wimpergen, reich ausgezweigten Stern- und Netzgewölben.« »Zur Freude an solchen reflektierten Künstlichkeiten echt handwerklichen Witzes gesellt sich dann etwas später die starke Neigung zum heraldischen Rankenwerk [2]), zu geschweiften, krausen, wildwüchsigen, lockigen, geknickten, gedrehten und umgebognen, selbst naturähnlichen Formen.« »Wir finden in unsrer Spätgotik gleichsam den stilisierten deutschen Wald und seine Seele: das Märchen.« Es gibt da »träumerische Verschlingungen und Wirrnisse, prächtige Aufrollungen, jäh ausgreifende und herumfahrende, wie mit dem Fiedelbogen gezogne Konturen, bizarre und gespreizte Stellungen, jene Formenspiele, welche die Natur in Zacken und brüchigen Abhängen von Felsen, in Kristallbildungen, Tannen, Hirschgeweihen, Stechpalmen, Dornhecken, Eichenkronen, bloßgelegtem Wurzelwerk vor Augen stellt«. Nichts ist irriger, als in solchen Sätzen eine bloße Beschreibung zu erblicken oder sie gar für Erzeugnisse eines blumigen Stils zu erklären. Sie sind vielmehr durch und durch Ausdruck eines auf Einfühlung beruhenden vital-geistigen Lebens in der spätgotischen Formenwelt; dieses aber ist eine unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis Albrecht Dürers, der sich in dieser Welt entwickelt hat.

---

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 163 ff.

2) Diesem hat R. Vischer stets eine besondere Aufmerksamkeit, ja, ich möchte sagen: einfühlende Liebe, gewidmet. Sein Aufsatz »Ueber Hans Baldung Grien« (Beilage z. Allgem. Zeitung 1896, Nr. 15) beschäftigt sich vor allem mit den Wappenzeichnungen des Meisters.

Nun verkörpert sich die spätgotische Phantasie in verschiedenem Material und dieses Material bestimmt ihren Formenreichtum entscheidend. Vischer unterscheidet eine malerische und eine holzmäßige Richtung [1]. »Zu diesen beiden trat gegen Ende des 15. Jahrhunderts die metallotechnische hinzu und dies ist zum vollen Verständnis der deutschen Bildkunst dieser Zeit wohl zu beachten. Denn indem immer mehr Fortschritte gemacht werden in der Kunst, das äußerst harte, gleichmäßig kohäsive, zähe, gedrange, dabei glänzende und widerstrahlende Metall zu bearbeiten, immer mehr Fortschritte im kunstvollen Treiben, Hämmern, Glätten, Gießen, Schmelzen, Graben, Punktieren, Nivellieren, entwickelten sich neue Eigenschaften und Formungsmotive. In der Ornamentik erwuchs hieran die Freude an vegetabilischem Stab- und Astwerk, Ringelblumen, reicher, krauser Ausrankung, Ausblättrung der heraldischen Helmdecke, flatternden Inschriftbändern u. dgl. In Malerei und Plastik erfuhr hiemit die Fähigkeit, zu modellieren und das Gewellte, Strudelnde, vor allem das organisch Gerundete zu bezeichnen, eine beträchtliche Steigerung. Im Gebiete der Flächendarstellung, speziell des Kupferstichs, hat bekanntlich Schongauer neben anderen dies Neue begründet.«

Hier eröffnet sich ein Weg zu dem Kupferstecher Dürer [2]. Aber mit den Prinzipien Sempers allein wird man ihm nicht gerecht. »Der Reiz seiner Stiche besteht zu gutem Teil darin, daß man das technische Instrument und sein Material in jenem übertragnen Sinn der Spieglung menschlichen Wesens im rein Formalen und Anorganischen unbewußt durchfühlt. Das in ihnen enthaltene Künstlertum gemahnt selber so gedrang und schneidig wie Erz und Eisen, schlägt an die Erscheinung wie das Schwert auf den Schild, wühlt sich in ihr Wesen ein wie der Stichel in die Platte. Stoff und Mittel, Ich und Welt werden gleich scharf und prall. Dies ist bezeichnend, wie Dürer in Kupferstichen dieser Technik wahlverwandte Dinge, Harnische, Waffen, Helme, Zinnkrüge, metallisch glänzende Seide, seidnes Haar, Feldsteine, Wasserspiegel, Strahlenglorien, magre, muskulöse, sehnige Glieder mit sichtlicher Vorliebe darstellt. Indem er die Erscheinung so eisern erfaßt, gibt er ihr auch einen metallischen Anklang und darin liegt eine Welt von Kunst.«

»Aber auch Einseitigkeit!« Vischer unterbricht sich in seinem »kritischen Bestreben, von Dürers Stil einen technologischen Begriff zu gewinnen«; er versucht es »von andren Seiten her, seiner Kunst und ihrem

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 170 ff.

2) A. a. O. Seite 234 ff.

Gepräge näher zu treten«; er gibt eine Darstellung von Dürers bildnerischer Phantasie[1]).

Dürer »fand am hart Gebrochnen, scharf Gekreuzten, Uebereckgestellten Geschmack«, »zugleich war er von dem schwungvollen, schwellfröhlichen, aber auch hakigen und zäh gewundnen Triebe ergriffen, der sich dem spröd kristallinischen der Spätgotik zugesellte«. Eine »ausgesprochene Liebhaberei für Hirschgeweihe, Zedernäste, entblätterte und sturmgeschädigte Bäume mit abgerissenen Aststücken« besteht. Auch »an runden, drallen ‚qualleten' Formen, welche mit den Gebilden der Renaissance, mit Säulen, Voluten, Vasen, Kandelabern, Kuppeln, Rotunden übereinstimmen, hat Dürer Gefallen«; wir können uns »von dem eigensinnigen Vergnügen des jungen Wanderburschen an spröden Bruchwänden, seltsam gezognen Abhängen, Wiesen, Mulden überzeugen«. »Indem er alte, rauhrindige, bemooste Eichen, halb zerbröckelte Ruinen zeichnet, schlichte Bauernhäuser mit Strohdächern, Wasserbinsen, Farren, Disteln, spießiges Gras und Getreide, rundlich geformtes, lappiges, gekräuseltes Laub, Kraut und Geblüme, Kohl- und Eichenblätter, Bärenklauen, anmutig sprossende Erlengruppen, Epheu, zierlich ausgreifendes und sich ringelndes Geranke, faserige Wurzeln, kahle Dornbüsche, geflochtene Gartenzäune, holperige Wege, ferne Hügelzüge, Waldsäume, See- und Meergestade, indem er all das mit treulichen Blicken nachbildet, wird sein Vortrag wärmer, freundlicher, wird er eben echt dürerisch.« »Auf diesem Wege gelang es ihm, die schongauerischen und die italienischen Einflüsse zu überwinden, zu einem Neuen zu verarbeiten, worin die metallische Härte gelöst ist. Wir glauben zu spüren, wie seine meisterliche Hand den Konturen folgt und im freien Hintasten auch die kleineren Abformen, Absätze, Höckerchen, Fältchen, die Schrunden, Narben und tausendfachen Spuren der Individualität und der Vergänglichkeit berührt. Wir fühlen ihren lebendigen Puls, ihre treuherzige Kraft. Wir hören die Feder auf dem guten alten Büttenpapier kritzeln. Es ist nicht zu sagen, wie persönlich und unmittelbar lebensnah seine Zeichnungen und Holzschnitte zu uns sprechen. Das Eichenknorrige, Bemooste, Rindenmürbe, Föhrenmilde seiner Linienführung hat etwas Väterliches.«

Auch auf die Tiergestalten Dürers geht Vischer ein[2]). »Er hat eine gewisse Vorliebe für alte, knochige Post- und Karrengäule mit ausgearbeiteten Muskeln, hängenden Hautteilen und starker Behaarung an den Hinterbeinen, großen Hufen und schlappigen Nüstern.« »Wie er den dickhäutigen, wampigen, runzlichen Leib des Nashorns kennzeichnet und

1) A. a. O. Seite 238 ff. 2) A. a. O. Seite 246 ff.

hart gebuckelte, krokodilähnliche Drachenrücken!« Indem Vischer zur Betrachtung von Dürers Menschenbildern überleitet, feiert seine Auffassung der »Stoffsinnigkeit« bereits bei der Bekleidung die schönsten Triumphe [1]). Gern »schildert seine Hand mit starkem Nachdruck schwere Gewänder von dickem Tuch oder Bauernloden, rauhe Mönchskutten, Fuhrmannsmäntel, die oft wie halb naß oder kaum erst auf dem Leib getrocknet aussehen und dabei spricht besonders die Qualität der Kreide mit.« »Ebenso sehr neigt diese starke Sehne seiner Manier zur Darstellung des Leders: Wasserstiefeln, Nestlerarbeiten, Riemenwerk, Sattelzeug, Schweinslederfolianten, Dudelsäcken, ledernen Strümpfen, Hosen, Wämsern, Polstern u. dgl.«. »Ebenso stoffsinnig verbindet sich seine tief künstlerische Natur mit Stoffen andrer Gattung, stählt sich in flammenden Helmen und Harnischen, beruhigt sich in fügsamer Wolle, sattem, mildleuchtendem Sammt. Ganz meisterhaft sind auch seine Pelzverbrämungen. ‚Das Fell der höheren Säugetiere ladet zum Streicheln ein' und man spürt seinem gefühligen Vortrag im höchsten Grade an, wie gern er auch Felle berührt und wir folgen seiner Hand. Wie höchst pelzig ist doch die schläfrig in sich zusammengekauerte Katze im berühmten Bilde von Adam und Eva und jener Hase, dessen raschen Atem und schnuppernde Nasenbewegung man zu sehen wähnt.«

Wer in solch hohem Maß »ein Auszug aller Stoffe« ist, der wird auch sein eigenes Verhältnis zum Häßlichen haben: es wird ihm schön erscheinen, insoferne es natürlich ist; denn sein Formtrieb »ist selber wie die Natur, will Alles versuchen, überall unterwegs sein, alle Lebensformen durchfühlen« [2]). Dies gilt besonders für Dürers Darstellungen des Menschenleibes. »Es verlieh seiner Kunst nicht nur Härte, sondern auch kernige Kraft, daß er eine so große und lange anhaltende Vorliebe für das Hagebüchene hatte, für knorrige und lederzähe Leiber mit stark verarbeiteten und abgenutzten Partieen, vorstehenden Gelenken, buckligen Knien, schwieligen Ellbogen, Krampfadern, hängenden Hautteilen« [3]). »Wie sehr er auch die Großheit im Nackten sieht, davon zeugt selbst der übertragne Leib des großen Glücks, obgleich das ältliche, verständig lächelnde Antlitz, die eingesunkne Brust und derbe Karnation an Bauch und Beinen nicht gerade göttlich gemahnen. Das ist eben eine ausgezogne Bürgersfrau und verbildete Augen erschrecken bei ihrem Anblick. Aber alles Naturnackte übt mehr oder weniger diese Wirkung auf modernen, an glatte Gipse gewöhnten Geschmack. Die Wahrheit ist, daß

1) A. a. O. Seite 248 ff.
2) A. a. O. Seite 259 ff.
3) A. a. O. Seite 264.

dieser Körper bei aller Uebernährung und Abgenütztheit doch sehr viel urwüchsige Form enthält. Und wie herrlich ist ihre satte, lebensvolle Plastik durchempfunden, wie innig identifiziert sich die modellierende Liniensprache mit dem organischen Gebilde!« [1])

Nach solchen und einer Fülle von ähnlichen und anderen Betrachtungen erst schreitet Vischer zur Synthese und faßt das Geheimnis des Dürerschen Schaffens in »der glänzendsten Eigenschaft seiner Kunst, der linearen Rhythmik, womit er modelliert« [2]) Sie »hängt mit dem ornamentiven Zug seines Stils zusammen«, aber »ihr reichstes Objekt ist doch der nackte Menschenleib, diese höchste Form organischer, selbständig zusammengefaßter und frei motorischer Erscheinung mit ihrer harmonischen Regsamkeit, mit ihrem unendlich scheinenden, aber klar einbeglichnen Reichtum von Konturen.« Hier zeigt sichs, daß echte Rhythmik ebenso struktiv wie innerlich, also »einfühlend gesinnt« sein muß. Und so ist es auch bei Dürer. Seine Rhythmik ist sowohl linear wie plastisch, sowohl spezialisierend wie totalisierend [3]). Mit einem Wort: sie entspricht vollkommen den von Vischer in der ästhetischen Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« niedergelegten Ansichten. Dürer ist jener »Künstler«, dessen Idealbild dort entworfen worden war. Der schöne Satz »wahrhafftig steckt die kunst inn der natur; wer sie herauß kan reyßen, der hat sie« stammt von ihm. Daß er auch »traumwerck« gemacht hat, vollendet sein Bild und legt Zeugnis ab von der »spontanen Schöpferkraft seiner Begabung« [4]).

Die »Studien zur Kunstgeschichte« sind von Springer mit einer Kritik [5]) bedacht worden, deren Härten nur in der Perspektive des gesamten Neunzehnten Jahrhunderts verständlich sind. Und selbst dann nicht ganz. Sätze wie: »Vischer steht mit seiner Muttersprache zuweilen auf recht gespanntem Fuße« [6]) oder: »Wir stoßen bei ihm auf dunkle Wendungen, wie z. B. das ‚Streben nach optischer Polyphonie‘ und ‚mit dem Fiedelbogen gezogene Konturen‘« [7]), zeugen von einer schulmeisterlichen Enge, die unbegreiflich bleibt. Der höhnende Satz: »Auch eine lederne Phantasie muß Dürer zugesprochen werden« [8]), ist Springers

1) A. a. O. Seite 269.
2) A. a. O. Seite 277 ff.
3) A. a. O. Seite 282.
4) A. a. O. Seite 292.
5) Göttingische gelehrte Anzeigen 1887 (Nr. 7), Seite 241 bis 256. — Es ist anzumerken, daß Springer allerdings auch durch die unglimpfliche Abweisung einer Lieblingshypothese (Studien zur Kunstgeschichte, Seite 338 f.) persönlich gereizt war.
6) A. a. O. Seite 245.
7) A. a. O. Seite 253.
8) A. a. O. Seite 254.

geradezu unwürdig; denn er ist nicht allein dem Unverstand entsprungen, er enthält eine absichtliche Karikatur. Wir merken: Springer will Vischer um jeden Preis totmachen; von vorneherein stand für ihn weltanschaulich fest, daß Vischer »seine Absicht, zwischen der Kunstgeschichte und der spekulativen Aesthetik eine feste Brücke zu schlagen, nicht erreicht hat« (Schlußsatz).

Vischer antwortete auf diese Angriffe nicht. Sie trafen ihn im Todesjahr seines Vaters, dem die »Studien zur Kunstgeschichte« gewidmet waren. Den Nachlaß würdig herauszugeben betrachtete er von nun an als seine erste Aufgabe.

Unterdessen gewann die philosophisch-ästhetische Kunstgeschichtschreibung neben der philologisch-historischen und mit ihr im Bunde eine fast allgemeine Anerkennung. Als daher Vischer im Jahre 1904 sein Schweigen brach und »Peter Paul Rubens. Ein Büchlein für unzünftige Kunstfreunde« veröffentlichte — da hat er nur freudigen Beifall, ja begeisterte Begrüßung gefunden.

Das Werk ist aber auch des Meisters würdig, den es behandelt! Mit einem »großartig freien, kühnen Vortrag alla prima, der oft eine förmlich blitzende, schußartige Kraft der Wirkung hat«, virtuos und intim zugleich, gibt Vischer die volle Illusion eines strotzenden Lebens. Ist es nicht, wie ein Bild von Rubens selber, wenn er farbig, jedes Wort von vitalem Dasein erfüllt, und doch gehalten, gleichsam in einen Rahmen gezwungen, anhebt:

»Auf der breiten, gelind erhöhten Marmortreppe eines Palasthofs Ankömmlingen begegnend, so steht er mir im Sinn, würdevoll, doch freundlich und anspruchslos.

Schon seine Erscheinung, worin frei natürliche Vornehmheit mit malerischem Wurf so erfreulich sich eint, läßt fühlen, daß dieser große Meister auch ein großer Herr ist und ein lebensfrischer, durch schöne, harmonische Bildung ausgezeichneter Mensch.

Sein einnehmendes Gesicht mag wohl mancher nicht so famos gemeinfällig, nicht so Wallensteinisch elegant finden, wie er sich's vorstellte. Der Mund bleibt gern ein wenig offen, zieht sich aber bisweilen zusammen, als ob er etwas einschlürfen würde, und gewinnt besonders durch die volle, schräg vorliegende Unterlippe einen ganz eignen Ausdruck sinnlichen Aufnehmens, den die leichte Blähung der Nasenflügel noch verstärkt. — Und wie ganz eigen berühren uns auch diese sympathischen braunen Augen, die bald still auf uns ruhen, bald etwas Lachendes haben, etwas lachend Erwartungs- und Verständnisvolles! —



Das ist ein echter Vläme — ein echter hellmütiger Franke — ein Landsmann auch für uns. — Er erwidert unsren Gruß auf Deutsch und hat sich ja stets als Deutscher gefühlt. — Und mehr: sein Schaffen und Sinnen geht weit hinaus über die nationalen Grenzen, er verkehrt mit den Fürsten aller Länder, er spricht sechs Sprachen, er gehört der Welt. — Aber wenn wir den Umfang seiner Sphäre durchmessen, so ruft er uns zur Hauptsache zurück: er will für sich genommen sein. ‚Nam oportet venire ad individua, ut dixi', so schreibt er einmal an Franciscus Junius, und das wollen wir auf ihn selber anwenden, denn er ist nicht nur ein Sohn seiner Zeit, sondern auch einer ihrer Väter; hoch über das Mittelmaß ragend, ‚auf sich selber steht er da ganz allein', ein autor sui, ein Mann des urgewaltigen Schaffens und der weit rollenden Wirkung.« —

Charakteristisch ist für diese reifste und süßeste Frucht, welche Vischer geerntet hat, daß er im Vorwort erklärt: »Was hier verhandelt wird, ist eine Laien-Angelegenheit. Das gilt nicht nur von den Leuten, an die mein Wort gerichtet ist, sondern zugleich von mir. Ich bin kein Maler und habe manches von Rubens noch nicht gesehen.«

Dieser freimütige Verzicht auf alle Zunftgerechtigkeit hat etwas Erlösendes. Sein Bekenntnis stimmt gut zusammen mit dem Schluß des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«: »Wir stehen vor einem Rätsel. Der Seelenschein der Natur bleibt, wie sie selbst, ein G e h e i m n i s.«

Notizen.

Ethica Nicomachea by W. D. Ross, Oxford 1925, Clarendon Press, 8⁰.

Das vorliegende Werk bildet den XI. Band der Oxforder Aristotelesübersetzung. Die geschliffene Klarheit des englischen Textes, der keine Zweideutigkeit übrig läßt, verrät den Kenner ersten Ranges. Es dürfte bisher keine Uebersetzung geben, der es in gleichem Maße gelungen wäre, in einer Folge vieler Sätze dem griechischen Texte Wort für Wort so treu zu bleiben. Hierin ist noch Lasson übertroffen. Nur bei Begriffen wie *λόγος* und *ἀρχή* hat der Uebersetzer auf ein englisches Aequivalent, das allen Stellen gerecht würde, verzichtet und von Stelle zu Stelle den konkret passenden Ausdruck gesucht. An Anmerkungen ist — seltene, störende Ausnahmen abgerechnet — nur gegeben, was unbedingt notwendig zum Text gehört: Belege, Zitate, Rechtfertigungen der Uebersetzung, wo sie nicht für sich selber spricht, textkritische Entscheidungen. All dies in knappster Form und da, wo es hingehört, nämlich unter, nicht — wie der schwere Ballast bei Rolfes — hinter dem Text. Die Disposition des Ganzen erhellt aus einem prägnanten Inhaltsverzeichnis. Im Index fehlt, soviel ich sehe, keine wichtige Stelle. Daß neben der Paginierung Bekkers nicht noch eine andere steht, muß immer noch als vorbildlich und einzig sinnvoll betont werden.

Heidelberg. E. Hoffmann.

Dr. Fritz Heinemann, Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig 1921. 3185.

Nur wer eine wirklich philosophische Bildung, die die sachlichen Probleme in ihrer dauernden Bedeutung zu erfassen versteht, mit philologisch-kritischer Begabung, sprachlichem Können sowie einer umfassenden historischen Kenntnis der verschiedenen geistigen und religiösen Strömungen in dem Spätantike genannten Zeitalter verbindet, wird mit Aussicht auf Erfolg an die Lösung der Probleme herangehen können, die das Werk Plotins der Forschung aufgibt. So muß jede Arbeit, die wie die vorliegende diese Aufgabe um ein gutes Stück fördert, und dessen Verfasser in weitem Maße diese notwendigen Vorbedingungen mitbringt, von allen, die

um die Erkenntnis dieses vielleicht schwierigsten der großen Philosophen des Altertums ringen, sehr begrüßt werden. Der Aufbau des Buches zeigt schon, wie sehr es den verschiedenen Seiten der plotinischen Frage gerecht zu werden sucht: Der erste Teil (die Grundlegung) ist rein philologisch-kritischer Natur und behandelt die entscheidende Frage der Echtheit der verschiedenen als plotinisch überlieferten einzelnen Abhandlungen. Für das Altertum war der Begriff des persönlichen geistigen Eigentums nicht so streng und scharf umrissen wie in der modernen Zeit. Wie wir im Corpus Hippocraticum neben einigen Schriften des echten Hippokrates zu einem sehr großen Teil solche von Epigonen, von späteren Aerzten der gleichen Richtung und Schule, besitzen, wie unter den als platonisch überlieferten Dialogen manche späterer Akademiker eingemischt sind, und sich unter den Lehrschriften des Aristoteles auch Skizzen und Exzerpte von Schülern, ja selbständige literarische Bearbeitungen aristotelischen Gedankengutes durch solche finden, so wird im Altertum überhaupt alle philosophische Arbeit mehr als das gemeinschaftliche Eigentum einer geschlossenen Schule, weniger als das des einzelnen Lehrers aufgefaßt. Und das gibt der antiken Philosophie ihren großen objektiven Zug, daß die einzelne philosophische Persönlichkeit hinter der Sache zurücktritt und ihr der Begriff der Persönlichkeit überhaupt fremd ist. Da aber für den modernen Menschen umgekehrt gerade die Persönlichkeit und ihre besondere Entwicklung Ausgangspunkt und Prinzip aller historischen Erkenntnis ist, so sieht sich die heutige Forschung überall vor die Aufgabe gestellt, den historischen Stoff von dieser Anschauung aus zu durchdringen und eine unendliche philologische Arbeit ist im Laufe des letzten Jahrhunderts darauf verwandt worden, das geistige Eigentum Platos und Aristoteles' aus dem unter ihren Namen überlieferten Schriften auszuscheiden und ihre persönliche philosophische Entwicklung zu erkennen. Das Buch Werner Jägers über Aristoteles hat auch weiteren Kreisen die Bedeutung dieses Problems gezeigt.

Es ist das große Verdienst von Heinemanns Buch zum erstenmal das Werk Plotins von diesem Gesichtspunkt aus untersucht zu haben. Er ist zunächst darangegangen festzustellen, was nicht von Plotin selbst herrühren kann, sondern mehr als programmatische Veröffentlichung der Schule anzusehen ist (wie III, 9 und IV, 1). Andere Schriften (wie II, 8 und II, 2, II, 6 z. T. I, 8 u. a.) hält er für Ueberarbeitungen fremder Hand, bzw. für Berichte über Diskussionen innerhalb der Schule und versucht den Anteil der Schüler (Porphyrius, Aurelius und Eustochius) an ihnen herauszufinden. Dieser Versuch bleibt äußerst wichtig und anregend, auch wenn man nicht in allem überzeugt wird. Sich mit den Resultaten im einzelnen auseinanderzusetzen bedürfte es aber eingehender philologischer Erörterungen, wie sie hier nicht am Platze sind. Es ist jedenfalls das Problem in seinem ganzen Umfang richtig gestellt und der methodische Grund gelegt, auf dem nun in weiterer Arbeit fortgebaut werden kann.

Die Resultate dieses ersten Teiles zeigen nun, daß die von Plotins Schüler Porphyrius gegebene Reihenfolge der Schriften nicht in allem als die authentische anzusehen ist; so versucht der Verfasser im zweiten Teil nach Ausscheiden der als unecht angesehenen Stücke die wirkliche historische Entwicklung, wie sie sich in den als echt übriggebliebenen Aufsätzen manifestiert, zu erkennen, und er unterscheidet (teilweise im Anschluß an Porphyrius) eine erste Periode von 253/4 bis 262/3, eine zweite bis 267/8, eine dritte und letzte bis 269/70. Ueber die Zuteilung der einzelnen Schriften an diese Zeitabschnitte wird man ja hier und da anderer Meinung sein können, so wenn z. B. IV, 7 und IV, 2 für die ersten Arbeiten Plotins deshalb gehalten werden, weil sie weder den Begriff des »Einen« noch den des Nus kennen. Aber im allgemeinen zeigt sich der Verfasser der Versuchung gegenüber die Reihenfolge aus dem Denkinhalt zu bestimmen mit Recht sehr zurückhaltend. Bei der Besprechung der einzelnen Aufsätze fallen manche die Einzelinterpretation sehr fördernde Bemerkungen. Bei vielen hätte man gewünscht, daß der Verfasser noch mehr auf Einzelheiten eingegangen wäre; da ist es sehr begrüßenswert, daß ein eben in der Zeitschrift »Philologus« LXXXI (N. F. XXXV) 1 ff. erschienener Aufsatz des Verfassers über »die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos Licht-Theorie« eine solche erwünschte Ergänzung des Buches durch eine eingehende Analyse wichtiger Lehrstücke (in II, 4; VI, 6; III, 6) gibt und an einem bestimmten Problem zeigt, wie fruchtbar für die Interpretation des einzelnen die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung Plotins werden kann.

Im dritten und letzten Teil versucht der Verfasser auf der Grundlage der bisherigen Ergebnisse eine neue umfassende Darstellung des plotinischen Systems, die geeignet ist, den weiteren Kreis auch jener philosophisch Gebildeten, die sich für die einzelnen mehr philologischen Probleme der Plotinforschung nicht interessieren, einen guten und zuverlässigen Einblick in die reichverzweigte Gedankenwelt Plotins zu geben. Im ganzen gehört dieses Buch zu den wichtigsten Beiträgen der Plotinforschung der letzten Jahre und, auch wer nicht allem einzelnen beistimmt, wird doch viel neue Anregung für seine eigene Forschung aus ihm schöpfen. E. F.

Im Verlage von H. Haessel, Leipzig, ist vor kurzem J. G. Fichtes Briefwechsel in einer »kritischen Gesamtausgabe« erschienen, die Hans Schulz besorgt hat. Der »Logos« hat ganz besonderen Grund, dieses Werk freudig zu begrüßen, denn in seinen Spalten hat schon vor mehr als 10 Jahren der Italiener Adolfo Ravá in einem »Fichtes Briefe« betitelten Aufsatze (Logos, Bd. V, 112—119) die Veranstaltung einer solchen Gesamtausgabe als »eine Ehrenpflicht der Deutschen gegen das Andenken dieses Großen« bezeichnet und hinzugefügt: »Es ist schon merkwürdig, daß ein Ausländer daran erinnern muß: sie werden hoffentlich nicht warten, bis Ausländer auch deren Erfüllung übernehmen!« Die vorliegenden beiden

stattlichen Bände haben nun die Ehrenschuld der Deutschen eingelöst und dem Leben Fichtes ein würdiges Denkmal gesetzt; sie geben zugleich ein schönes Zeugnis deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit.

Die Aufgabe, die Hans Schulz zu lösen hatte, war schwieriger, als Adolfo Ravá seiner Zeit gemeint hat, wenn er schrieb: »Eine in diesen Umrissen gehaltene Ausgabe von Fichtes Briefwechsel wäre also ein unschwer auszuführendes, nicht allzuviel Zeit erforderndes Werk ...« Denn es galt nicht nur die an vielen verstreuten Orten bereits gedruckten Briefe zu sammeln und sie mit den Originalen zu vergleichen (wobei sich ergab, daß insbesondere die von Fichtes Sohn veranstaltete Ausgabe viele Mängel und absichtliche Abänderungen aufwies), sondern es galt außerdem möglichst viele noch ungedruckte Briefe aufzuspüren. Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, um seine Sammlung so vollständig als irgend möglich zu machen; er hat private Familienarchive und Autographensammler ermittelt und ihre Schätze der Oeffentlichkeit erschlossen. Nicht nur der philosophische Arbeiter, sondern jeder Deutsche, der seine Sprache liebt, und der weiß, wo die Quellen deutscher Kraft sprudeln, wird Hans Schulz für die von ihm geleistete Arbeit Dank wissen. Von den 658 Nummern der Sammlung sind nach meiner Zählung 164 von Schulz zum ersten Male gedruckt worden, darunter befinden sich für die innere geistige Entwicklung wie für den äußeren Lebensgang wichtige und aufschlußreiche Dokumente und Briefe von Fichtes eigener Hand, und zwar aus allen Epochen seines Lebens, ferner eine sehr große Zahl von Briefen seiner Gattin, die das Bild ihres innigen Verhältnisses zu Fichte, sowie das ihrer reinen und frommen Seele anschaulicher und reicher gestalten, endlich wertvolle Briefe von bedeutenden Zeitgenossen, von Schülern und Freunden.

Es ist heute üblich geworden, an das Leben großer Männer mit der Methode psychoanalytischer und überhaupt psychopathologischer Forschung heranzutreten und dann mit Vorliebe Züge menschlicher Schwäche oder Kleinheit hervorzuzerren und sich darüber zu freuen, daß auch der Genius »nur ein Mensch« und noch dazu kein »normaler« war, daß die »Heldenverehrung« mithin nirgends ein geeignetes Objekt findet, wenn sie sich nüchterne Augen einsetzt und realistisch sieht, was wirklich gewesen ist, statt das allzumenschliche Antlitz idealisierend zu verklären. Ich gestehe, daß ich zu den altmodischen »Laien« gehöre, die sich solcher Methoden nicht bedienen, wenn sie das Wesen und die Persönlichkeit derjenigen prüfen, die Großes geleistet haben, daß ich solchen Methoden mißtraue, und daß ich lieber noch glaube, das Innere und Innerste solcher Männer bleibe uns Kleineren verborgen, selbst wenn wir jede Zeile kennen, die sie geschrieben haben. Auch an Fichte hat man sich mäkelnd und richtend herangewagt und »charakterologisch« allerlei Mängel an ihm entdeckt. Die vorliegende Gesamtausgabe der Briefe hat einem Rezensenten nur als Beweismaterial dafür gedient, daß die althergebrachte pathetische Verehrung des Menschen

Fichte bei näherem Zusehen den »Tatsachen« nicht standhalte, daß Fichte im Grunde ein unverträglicher Egoist mit einem ins Groteske gesteigerten Selbstgefühl war usw. Solche Köpfe könnten nachträglich das Verfahren des Sohnes zwar nicht rechtfertigen, aber verständlich und sogar sympathisch machen, der das Bild seines Vaters ein wenig retuschierte, wohl in der dunklen Ahnung, daß die »Welt« nicht fähig ist, das Große groß zu schauen, wenn es nicht ganz und gar über ihre eigene niedere Sphäre herausgehoben wird. Für den Kammerdiener gibt es bekanntlich keinen Helden. Es gehört schon ein gewisser perspektivischer Blick dazu, um an einem großen Manne Großes und Kleines richtig zu bewerten, ein Blick, der nicht an der Oberfläche haftet, sondern in die Tiefe dringt. Die Menge der seichten Gaffer kann vielleicht nur dadurch zu Ehrfurcht und Bewunderung gezwungen werden, daß man sie in einem beträchtlichen Abstande von dem Helden entfernt hält. . . .

Aber für diese Menge ist die Briefsammlung freilich nicht verfaßt, sondern für diejenigen, denen die Gestalt Fichtes nur um so ragender und gewaltiger erscheint, je mehr sie die volle Wahrheit über ihr irdisches Werden und Walten erfahren. Wenn sich jetzt zeigt, daß Fichte nicht immer mit gleicher Festigkeit und Treue an seiner Braut gehangen hat, daß er innere Kämpfe mancherlei Art zu bestehen hatte, ehe er sie als sein Weib heimführte, wenn sich zeigt, daß die Beziehung zu seiner Mutter zeitweise recht getrübt war, wenn wir hören, daß Fichte in dieser Hinsicht, wie in anderer, kein Engel, sondern ein Mensch war, so bleibt es um so wunderbarer und herrlicher, daß dieser menschliche Mensch eben doch nicht »nur« ein Mensch war, sondern zugleich ein »Uebermensch«, dessen geistige und seelische Ausmaße auch die neue Ausgabe nicht im geringsten verkleinert. Fichte hat an seinem Leben seine Lehre wahr gemacht, daß der Mensch sich selbst durch sein eigenes Handeln seinen Charakter zu verschaffen habe. Diese Lehre wäre nicht wahr, er hätte sie selbst nicht leben können, wenn es von vornherein schon der Charakter gewesen wäre, zu dem er sich erst durch die Energie seines Willens gestaltete. Er wußte es selbst, daß seine »Natur« diesem Willen Schranken auferlegte, aber er spannte ihn aufs höchste, um die Schranken zu überwinden und das Ideal, das ihm vor der Seele schwebte, in sich selbst zu verwirklichen. Mit unbestechlichem Blicke sieht er die Schlacken seines Wesens und sucht sie in der Glut seines Herzens umzuschmelzen. Die jetzige Ausgabe macht dieses Ringen mit sich selbst und Arbeiten an sich selbst deutlicher, als es uns bisher werden konnte, eben dadurch entfaltet sich das Bild des Mannes noch großartiger und erhabener vor uns und offenbart sein stetes inneres Wachsen.

Die Beschäftigung mit Fichte wird durch die Schulzesche Briefsammlung neue Anregungen erfahren. Der beste deutsche Kenner des Lebens Fichtes, Fritz Medicus schreibt, in seiner Besprechung des Buches (in der Neuen Zürcher Zeitung vom 12., 15. und 16. Juli 1925): »Von der neuen Veröffent-

lichung, dem Ergebnis schier endloser Arbeit, muß gesagt werden, daß durch sie die gesamte Fichteforschung vor eine neue Sachlage gestellt ist ..... Es wird lange dauern, bis die Fülle des neuen Stoffes einigermaßen verarbeitet ist, bis insbesondere die zahlreichen neuen Spuren, die die Hoffnung weiterer Aufhellungen geben, zu bestimmten Zielen geführt haben.« Daß auch jetzt noch mancherlei zur Verbesserung des Textes getan werden kann, versteht sich von selbst. Ich möchte auf Grund meines eigenen Fichte-Studiums nur erwähnen, daß — wie ich schon an anderer Stelle gezeigt habe (Von Kant bis Hegel, Bd. II, S. 137 f.) — der von Fichte an Schelling gerichtete Antwortbrief vom 15. 10. 1801 nicht abgesandt worden, vielmehr mit der »Beilage« identisch ist, die Fichte im Brief vom 15. 1. 1802 zweimal erwähnt (Kritische Gesamtausgabe, Bd. II, S. 347 und 350), und die Schulz beide Male für verloren hält.

Zum Schlusse sei noch dem Verlage gedankt für die schöne Ausstattung, die er dem Werke gegeben hat.

Richard Kroner.

Emil Lask, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eugen Herrigel. III. Band. Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1924. 318 Seiten.

Mit diesem Bande liegt das gesamte Schriftwerk von Lask abgeschlossen vor uns. Enthielten die ersten zwei Bände die bereits vom Verfasser selbst herausgegeben gewesenen Schriften und Reden, so bringt dieser den Nachlaß Lasks, für dessen Durcharbeitung, Sichtung und Druckfertigmachung wir dem Herausgeber seiner Schriften nicht dankbar genug sein können. Denn gerade aus ihm erhalten wir einen unmittelbaren Eindruck von dem, was auch Herrigel selbst schon in seiner ausgezeichneten Darstellung der Laskschen Lehre im »Logos« Band XII S. 100 ff. genügend zum Ausdruck brachte: von dem unablässigen, bisweilen geradezu qualvoll anmutenden Ringen Lasks um eine saubere und endgültige Lösung der ihn beschäftigenden Probleme. Dabei war es vor allem die Wendung von einem ursprünglichen radikalen Objektivismus zu einem mehr und mehr aus der Sache selbst hervorgehenden Subjektivismus, welche die Hauptrichtung von Lasks immerfort wühlender Revolutionarität darstellte.

Dieser dritte Band nun gibt eine Fülle von Aufzeichnungen, die den verschiedensten Perioden des Laskschen Denkens entstammen, und in ihrer z. T. notizenhaften Unmittelbarkeit oft schlaglichtartig Lasks geheimste Intentionen enthüllen. — Zu vier größeren Gruppen ist das Nachlaßmaterial von Herrigel zusammengefaßt worden. Die erste ist in der Hauptsache eine Plato-Vorlesung, in Form knapper, telegrammstilartiger aber durchaus zusammenhängender Aufzeichnungen, im Umfange von 40 Seiten, denen noch 10 Seiten aus den »nachträglichen Bemerkungen« zu diesem Stoffe beigegeben sind. Die zweite, etwa 110 Seiten umfassende Gruppe enthält Bemerkungen und Entwürfe »Zum System der Logik«, die über das aus seiner Kategorienlehre und seiner Urteils-

lehre Bekannte hinaus manche neuen Gedanken Lasks ans Licht bringen. — Dasselbe gilt von der dritten, 70 Seiten umfassenden Gruppe, die »Zum System der Philosophie« betitelt ist, während die vierte, 60 Seiten starke »Zum System der Wissenschaften« gehörige Gruppe u. a. die von Lask als Logos-Aufsatz geplante, dann aber wieder zurückgezogene[1]) »Einteilung der Wissenschaften« enthält. — Zuletzt sind noch die (vier) Bücherbesprechungen Lasks im »Logos« und im »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik«, die nicht selbst in die »Gesammelten Schriften« mit aufgenommen werden konnten, bibliographisch aufgezählt. Ein gutes Namen- und Sachregister für alle drei Bände beschließt das Werk. — Als wertvolle Beigabe ist das Faksimile anzusehen, das dem Graphologen auch von dieser Seite Aufklärendes und Bestätigendes über die Persönlichkeit Lasks zu sagen weiß. —

An der Aufmachung sei für alle drei Bände als wohltuend für das Auge hervorgehoben die verwendete relativ kleine Drucktype und der dadurch ermöglichte etwas größere Zeilenabstand, der das Druckbild der Buchseite aus dem geschmack- und distanzlosen Ineinander der Zeilen (der Disproportioniertheit von Buchstabengröße und Zeilenabstand) der letzten Jahrzehnte wieder mehr dem so schön ausgewogenen Druckbilde der meisten Erzeugnisse unserer klassischen Epoche annähert. — L. W.

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin 1924, B. G. Teubner. X und 265 Seiten.

Ein Buch, wie wir es uns nur wünschen konnten. Das so oft und viel erörterte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft wird hier mustergültig behandelt, wir dürfen sagen: gelöst. Um es sogleich zu sagen: Individuum und Gemeinschaft kommen beide gleichmäßig zu ihrer Geltung; keines wird zugunsten des andern ausgetilgt oder zurückgesetzt. Es besteht Reziprozität zwischen Individuum und Gemeinschaft, lückenlose Verschränkung zwischen individueller und sozialer Produktivität, was aber nicht bedeutet, daß einem Ausgleich der Werke und Leistungen auch nur im geringsten das Wort geredet werden soll (S. 220). Als Historiker, der allen Anlaß hat, die Bedeutung der Persönlichkeit zu betonen, und der sich in demselben Maß genötigt sieht hervorzuheben, daß der Einzelne nicht isoliert in der Welt steht, fühle ich mich durch L.s Darlegungen vollauf befriedigt.

In meiner Eigenschaft als Historiker möchte ich aber einige Einwendungen gegen die Art machen, in der L. mehrere von den bisherigen Versuchen der Lösung unseres Problems kritisiert. L. wird vielleicht erwidern, es sei gleichgültig, ob er über bisherige Lösungsversuche richtig oder unrichtig berichte; es komme ihm nur darauf an, seine Anschauung auf der Folie unrichtiger Vorstellungen wirksam vorzuführen. Demgegenüber würde ich erstens geltend machen, daß ich

1) Siehe Herrigel Logos Band XII, S. 115.

als Historiker die Empfindung habe, zur Verteidigung der unrichtig geschilderten Meinungen verpflichtet zu sein, zweitens, daß unter Umständen eine unrichtige Darstellung davon abhält, wertvolle Darlegungen zur Kenntnis zu nehmen und zu verwerten. Natürlich gebe ich zu, daß L. nicht verpflichtet war, über sämtliche bisherigen Lösungsversuche zu berichten. Er selbst gibt im Vorwort einen Fingerzeig hinsichtlich der von ihm getroffenen Auswahl (S. VII): er polemisiere fast ausschließlich gegen solche Autoren und Lehrmeinungen, denen er in mehr als einer Hinsicht gerade besonders nahestehe, während er eine Auseinandersetzung mit denjenigen wissenschaftlichen Behauptungen unterlasse, von denen die eigene Position durch unüberbrückbare Abstände geschieden sei.

Aufgefallen ist mir, daß L. Lamprechts kollektivistische Theorie nicht erwähnt, die sich doch ebensogut wie Spenglers Kulturkreistheorie als Folie für die Darlegung von L.s eigener Auffassung verwenden ließe [1]). Wir haben darin wohl ein Zeichen dafür zu sehen, wie sehr Lamprecht durch Spengler in den Hintergrund gedrängt worden ist; bis zu diesem war es jener regelmäßig, an dessen Beispiel man gegensätzliche Anschauungen erläuterte. Ausgiebig zieht L. Spengler heran und lehnt ihn kräftig ab. Wenn ich damit ganz einverstanden bin, so erwacht mein Widerspruch gegen das Bemühen von L., auch die Romantik als Trägerin einer mehr oder weniger kollektivistischen Anschauung abzulehnen, wenngleich hier L.s Ablehnung milder ist. Inzwischen hat P. Kluckhohn in seinem Buch »Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik« (1925) S. 84 zwar den Widerspruch L.s gegen die »organische« Theorie zustimmend erwähnt, aber diese Zustimmung dadurch eingeschränkt, daß er es für unberechtigt erklärt, den Tadel auf die Romantiker auszudehnen: »die Romantiker betonen bei aller Hingabe an die Staatsgemeinschaft immer wieder den Wert der Eigentümlichkeit, sowohl der Eigentümlichkeit der Einzelpersönlichkeit wie der der kleineren Gemeinschaftsbildungen«. Und in der Tat bietet das Buch von Kluckhohn eine Menge von Beispielen dafür, wie treffend die Romantiker das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft — ganz im Sinn von L.! — erfaßt haben, sei es in bezug auf den Staat, sei es auf andere Verhältnisse. Man wird um so weniger der Romantik den Vorwurf einer einseitig kollektivistischen Auffassung machen dürfen, als sie ja gerade zuerst die Persönlichkeit als Individualität verstanden hat [2]). Dabei wollen wir nicht bestreiten, daß einzelne ihrer Aeußerungen kollektivistisch klingen oder wenigstens nicht vorsichtig genug formuliert sind, um eine kollektivistische Deutung auszuschließen. Jedenfalls kann jedoch die romantische

1) Vgl. meine Schrift »Historische Periodisierungen« S. 11 f. und Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 18, S. 453.

2) Vgl. meine »Gesch. der deutschen Geschichtsschreibung« 2. Aufl. S. 9.

Auffassung nicht als eine vorzugsweise kollektivistische bezeichnet werden.

L. macht dann zum Gegenstand seiner besonderen Kritik die organische Theorie, der er die »Mediatisierung der personalen Sphäre« und »die Entwertung der Sinnsphäre« vorwirft (S. 190). Er unternimmt den Beweis für die Irrigkeit der Vorstellungen, die mit der organischen Theorie gegeben sind, namentlich durch Hinweise auf Spenglersche Konstruktionen. Indessen Spengler macht sich — ebenso wie die Positivisten und Naturalisten [1]), zu denen wir ihn nicht ohne weiteres rechnen — einer Uebertreibung der von den Romantikern vertretenen organischen Theorie schuldig; man darf nicht Spenglers Organologie mit aller Organologie gleichsetzen. L. (S. 190) nennt ihn »den reinsten Abkömmling der klassischen Organologen«. Wer aber sind »die klassischen« Organologen? Etwa die Romantiker? Sie machen vom Organismusgedanken einen viel zarteren Gebrauch als Spengler. Es gibt »Organologen«, die ganz naturalistisch verfahren. Der interessanteste unter ihnen ist Bluntschli, weil er ein Mann von großen wissenschaftlichen Verdiensten und von wissenschaftlichem Ernst ist. Seine hierher gehörige Schrift vom Jahre 1844 [2]) ruht auf kraß naturalistischen Vorstellungen. Er war Jünger der — romantischen — historischen Rechtsschule; jene Schrift hat er aber nicht unter deren Einfluß verfaßt, sondern unter dem von Rohmer. Die krassen Organologen finden sich sonst unter den naturalistischen »Soziologen«. Ihnen gegenüber ist doch sogar Spengler als zurückhaltender Organologe zu bezeichnen.

Die Schwierigkeit, die mit Wort und Begriff Organ gegeben ist, weiß ich natürlich vollauf zu würdigen. Ich habe selbst in meiner »Geschichtsschreibung« (S. 79 ff.) eine längere Betrachtung der Frage gewidmet, in welchem Maß die Verwendung naturwissenschaftlicher Bilder und Vergleiche bei der Deutung geschichtlicher Erscheinungen zulässig ist. Wenn sich die mit ihr verbundenen Gefahren nicht bestreiten lassen, wenn durch den naturalistischen Vergleich die Dinge leicht umgebogen werden, und die wahre Erkenntnis verhindert wird, so bringt es doch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis- und Beschreibungsmittel mit sich, daß wir der naturwissenschaftlichen Bilder nicht entbehren können. Unentbehrlich sind sie uns vielleicht nicht so sehr für die positive Schilderung der historischen Erscheinungen als vielmehr zur Abwehr irriger Deutungen. So hat denn der Organismusgedanke seine besondere und — wir stehen nicht an zu sagen — große Geschichte mit seiner Verwertung in dem Kampf gegen die mechanistische Staatstheorie. Die Gefahr des Mißverständnisses wird bei der Verwendung derartiger Bilder stets um so geringer sein, je mehr wir uns stets gegenwärtig halten, daß es sich nur um ein Bild handle, und je mehr wir uns über die begrenzte Leistungsfähigkeit eines aus andern Verhältnissen übernommenen Bildes

1) S. meine »Geschichtsschreibung« S. 79 f.

2) Vgl. über diese Schrift meine »Geschichtsschreibung« S. 81.

im klaren befinden, je mehr wir uns mit vollem Ingrimm gegen allen Naturalismus waffnen. Es ist gewiß mißlich, daß die von uns gebrauchten Bilder, regelmäßig der Welt der räumlichen Verhältnisse entlehnt, damit schon die Gefahr der mechanistischen Vergröberung in sich tragen. Indessen man hat manche Bilder gerade deshalb auch gebraucht, um der mechanistischen Vergröberung entgegenzutreten, und eben der Organologie wird man den Ruhm zuerkennen, daß sie diesen guten Dienst in weitem Umfang geleistet hat. Vielleicht darf man doch zwischen verschiedenen Bildern unterscheiden: es gibt solche, durch die der gesellschaftliche Vorgang, das gesellschaftliche Verhältnis ganz leidlich veranschaulicht wird, während andere weniger dazu dienen und weitere ein Verhältnis andeuten, das dem gesellschaftlichen entgegengesetzt ist. Wenn wir aber zwischen zweckmäßigen und unzweckmäßigen Vergleichen unterscheiden können, so ist damit doch die grundsätzliche Berechtigung solcher Bilder ausgesprochen.

Wie gegen den Organbegriff, so kämpft L. auch heftig gegen den romantischen Volksgeistbegriff. So sehr wir ihm aber darin zustimmen, daß das Leben der Person in sich selbst zentriert, nicht bloßer Ausdruck einer transpersonalen Wesenheit ist (S. 193), so hat die Romantik doch diese Tatsache mit ihrem Volksgeistbegriff nicht bestreiten wollen. Es ist unter den Romantikern um die Rangstellung von Persönlichkeit und Volk, Individuum und Gemeinschaft gestritten worden; einzelne haben der Gemeinschaft eine übergeordnete Rolle zugesprochen. Im ganzen genommen darf man der Romantik den Vorwurf, sie deute das Leben der Person als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit, nicht machen, weil sie, wie schon bemerkt, ja die Persönlichkeit in ihrer selbständigen, eigenartigen Bedeutung entdeckt hat. M. E. liegt schon in dem Umstand, daß die Romantiker so wie Hegel die Personen in verschiedenem Maß und in verschiedener Art Inkarnation des Volksgeists sein lassen, ein Beweis gegen die Ansicht, sie faßten sie als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit. Kluckhohn a. a. O. S. 44 f. macht geltend, daß die Präponderanz der Gemeinschaft von Fichte einseitiger vertreten werde als von den Romantikern. L. will gegenüber dem Einwand, die Wendung vom »Geist« einer Gruppe sei nur als Bild gedacht, betonen, daß »das Bild dasjenige, was es zu klären bestimmt war, in Wahrheit unkenntlich macht« (S. 135). Der Streit wird sich hier durch die Erwägung erledigen lassen, daß wir das Bild nicht zu äußerlich nehmen dürfen und daß wir uns — worüber wir schon sprachen — gegenwärtig halten müssen, daß das gebrauchte Bild nur ein unvollkommenes Hilfsmittel ist. Und ferner wird es gestattet sein zu fordern, daß der Forscher, der einen Terminus ausmerzen will, dafür einen geeigneteren zur Verfügung stellt. Sollen wir den Ausdruck »Volksgeist« fallen lassen, so muß uns, zumal uns Historikern, für unsere häusliche Praxis, ein besserer geboten werden. Einen solchen liefert uns L. nicht. Er hilft sich selbst gelegentlich mit dem Wort »Geist« (S. 196), wie auch mit dem Wort »Organ« (S. 121).

S. 153 spricht L. schön über »den Vorzug und den Reiz des Organismusgedankens«. Wenn er dann aber hinzufügt, es sei »seine Schwäche, daß er wie keine andere (!) unter den universalistischen Gesellschaftsauffassungen die Auflösung des personalen Daseins offenbar werden läßt, die ein unablegbares Attribut dieser Lehren bildet«, so fragen wir erstens: welche andere universalistischen Gesellschaftsauffassungen hat er hier im Sinn? Zweitens und vor allem ist nachweislich bei unendlich vielen Historikern, die vom Organismusgedanken Gebrauch machen, »die Auflösung des personalen Daseins« nicht vorhanden. Die überwiegende Mehrzahl der Historiker ist sich stets darüber klar gewesen, daß »Organ« ihnen nur Bild und Hilfswort ist; sie haben den Begriff nicht schroff naturwissenschaftlich gefaßt [1]).

L. wendet sich, wie bemerkt, in seiner Polemik besonders viel gegen Spengler, läßt aber nicht erkennen, daß zwischen ihm und den Romantikern ein Unterschied der Auffassung besteht. Und doch ist es gerade lehrreich zu verfolgen, wie nach der Romantik eine Vergröberung der romantischen Anschauungen und Formulierungen einsetzt (ich habe diese Entwicklung in meiner »Geschichtsschreibung« eingehend geschildert), für die jene nicht verantwortlich gemacht werden darf. Das gilt nicht bloß von Spengler [2]), sondern von dem ganzen Kreis der Positivisten und Naturalisten, die von dem romantischen Erbe gezehrt, es aber nicht treu verwaltet haben. Es wäre lohnend, die romantisch beeinflußten Historiker wie Ranke mit ihren Vorstellungen von dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum vorzuführen: da hätten wir sehr erfreuliche Feststellungen zu machen; da könnte L. wieder und wieder seine Zustimmung aussprechen [3]).

Wie das Recht des Individuums, so wahrt L. andererseits auch das der überpersonalen Lebenseinheiten und bekämpft die Isolierung des Ich (S. 260). Nun, eben hier hat er ja in der Romantik den besten Vorkämpfer gegen eine solche Isolierung; sie hat das Ich in Verhältnis zu dem lebendigen Kosmos gesetzt.

Wenn ich nun glaube geltend machen zu dürfen, daß die Auffassung L.s im wesentlichen schon bei den Romantikern vorhanden ist, so will ich damit nicht im mindesten den hohen Wert der besondern Formulierung bestreiten, mit der er das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beschreibt. Aber ich möchte folgendes sagen: L., der gegen die romantische Theorie vom »Volksgeist« und die

---

1) Gegen Litts Ansicht sei auch auf Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung F. v. Hardenbergs (1925) S. 132, 133, 137 f. hingewiesen: die Romantik löscht keineswegs die Individualität aus, bei aller Betonung des überindividuellen Moments. »Die romantische Lebensanschauung ist voll von der Bejahung der Individualität« (S. 137).

2) Zu S. 226 sei bemerkt, daß der an Spengler S. 226 gerühmte »Takt« nichts Neues ist; neu ist nur seine Uebertreibung.

3) Ueber Vergröberungen bei Spengler, für die aber nicht die Romantik verantwortlich ist, vgl. noch S. 235 und 248.

gleichfalls romantische organische Theorie[1]) kämpft, kräftigt und stärkt durch seine glücklichen Formulierungen tatsächlich die romantische Auffassung; er liefert uns eine umfassendere Begründung für diese. Insofern er das, was die Romantik hat sagen wollen, mit logischer Schärfe und in glücklicher Form zum Ausdruck gebracht hat, dürfen wir ihn als ihren Vollender rühmen, vielleicht etwas als Vollender wider Willen oder wenigstens Erwarten, als Vollender der Romantik in dem Sinn, daß er dem romantischen Gedanken den bisher besten logischen Ausbau gibt.

Mit dem von mir bisher Gesagten hängt es zum Teil zusammen, wenn ich gegen Litt für O. Spann eintreten zu dürfen meine. L. erkennt dessen Verdienste an, rühmt namentlich (S. 84 f.) sein Verdienst, den Gedanken von der erweckenden Kraft des gesellschaftlichen Beieinander energisch in den Vordergrund der Theorie gestellt zu haben, macht ihm aber den Vorwurf des »Kollektivismus«[2]). Ich glaube, daß er damit doch nicht die eigentliche Intention der Darlegungen Spanns trifft. Wiewohl ich gern bekenne, daß ich hier die positive Formulierung L.s der von Spann vorziehe, so läßt sich doch mehreres geltend machen, was es verbietet, Spann als Kollektivisten zu bezeichnen. Nebensächlich mag es sein, wenn L. S. 157 hervorhebt, von Spann werde »die Analogie mit dem Organismus anerkannt«. Das tun wir Historiker ja mehr oder weniger alle (in dem eben dargelegten Sinn), obwohl wir wahrlich damit noch nicht zu »Kollektivisten« werden. Aber L. sieht sich genötigt zuzugestehen, daß Spann »einige Restriktionen, die die »Ichform des Geistes« gegenüber den verdinglichenden Wirkungen des Organismusgedankens sichern sollen«, macht. Wenn Spann sodann das »Ganze« scharf betont, so haben wir uns gegenwärtig zu halten, daß seine Front durchaus gegen die mechanistisch-individualistische Auffassung gerichtet ist. Mit edlem und schönem Pathos bekämpft er sie, was ja auch L. ihm als Verdienst anrechnet. Wollen wir das Wesen einer Sache bestimmen, so kommt es immer darauf an es zu würdigen, wozu sie im Gegensatz steht. So ist denn Spann nur richtig zu verstehen, wenn man ihn in seinem leidenschaftlichen Kampf gegen die Isolierung der Dinge, gegen den Individualismus und die mechanistische Auffassung würdigt. Hat er dabei in seinen Formulierungen das Individuum zu kurz kommen lassen, so liegt es doch gewiß nicht in seinem Sinn, es in der Weise der Kollektivisten auszutilgen. Und wer wollte bezweifeln, daß jener vom ihm geführte Kampf noch heute eine wissenschaftliche Notwendigkeit ist? L. (S. 161) macht auf das lehrreiche Verhältnis aufmerksam, daß »der alle naturalistisch-biologistischen Vorurteile weit von sich weisende Spann von seiner Ganzheitsauffassung her« zu derselben Anschauung gelangt wie der von der Naturphilosophie herkommende Driesch. Während aber L. diese Uebereinstimmung kritisch verwertet, möchte ich

1) Ueber deren Aufkommen vgl. neuerdings R. Samuel S. 139 Anm. 79.

2) So auch J. Binder, Philosophie des Rechts S. 305.

sie als etwas erfreuliches ansehen und gar nicht auffällig finden, da ja Driesch mit dem gleichen und berechtigten Eifer wie Spann für den Begriff der »Ganzheit« und für die Statuierung überindividueller Gesamtwesenheiten kämpft. Zuzugeben ist natürlich, daß Driesch mit seinen biologischen Formulierungen den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht gerecht werden kann.

Unbedingt beistimmen wird man L., wenn er (S. 101 f. und S. 260) die »Beziehungslehre«, wie sie in Köln gelehrt wird, ablehnt, übrigens in Gemeinschaft mit Spann.

Wir könnten aus L.s Buch noch vieles einzelne herausgreifen und zwar mit dankbarer Zustimmung. Schön spricht er S. 261 f. über Sinn und Bedeutung des Unbewußten, wobei er selbst die Berechtigung des Organismusgedankens anerkennt. Aber auch die Entdeckung des Unbewußten ist eine große Tat der Romantik; hier gerade zeigt sich für den Historiker deren Erfolg gegenüber der Aufklärung. S. 122 lehnt L. mit vollem Recht die Vorstellung ab, daß der einzelne lediglich der »Träger« des »Ganzen« sei. Es wird jedoch zulässig sein, trotzdem den Begriff des Trägers zu verwenden, insbesondere dann, wenn man zum Ausdruck bringen will, daß ein Einzelner vorübergehend, gelegentlich das Ganze in sich vertritt, und dann, wenn man hervorheben will, daß einer mehr als ein anderer Träger des Ganzen sei. Der Beachtung aller Historiker seien die Bemerkungen (S. 264 f.) über das Wesen der Geschichtswissenschaft und das, was sie leistet, empfohlen: diese Betätigung tritt mit dem Werden einer Kultur mit Notwendigkeit hervor. Hierher gehören auch die Ausführungen über den »Bericht« als »ein grundlegendes Aufbaumotiv des geschlossenen Kreises« (S. 128); der »Bericht« als wissenschaftliche Disziplin ist aber die Geschichtswissenschaft. Vgl. S. 131: das Vergangene nicht ein Abgetanes und Versunkenes, sondern ein in dieser Gegenwart »Aufgehobenes«.

Vermißt habe ich ein näheres Eingehen auf die Frage des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Seiten der Kultur eines Volks (vgl. meine »Historischen Periodisierungen« S. 11 ff.), ein Problem, das doch auch dem Thema »Individuum und Gemeinschaft« angehört und das von Lamprecht und Spengler in der für sie charakteristischen krassen Art behandelt worden ist. L. streift jene Frage nur (S. 216 f., S. 226 f). Gern hätte man von ihm darüber mehr gehört.

Im Vorstehenden habe ich die vorliegende zweite Auflage von L.s Buch als eine ganz neue Arbeit behandelt. Sie unterscheidet sich in der Tat ganz wesentlich von der ersten.

Freiburg i. B. G. v. Below.

Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln, von Max Scheler. — Mit Beiträgen von Justus Hashagen Paul Hönigsheim, Wilhelm Jerusalem, Paul L. Landsberg, Paul Luchtenberg, Kuno Mittenzwey, Helmuth Plassner, Max Scheler, Lore Spindler, Walter Johannes Stein, H. L. Stoltenberg, Vollrath, L. v.

Wiese. Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig 1924. 450 Seiten.

Dieses Buch ist vor allem insofern wichtig zu nehmen, als es ein Dokument des beginnenden Zusammenarbeitens von Philosophie und Einzelwissenschaften darstellt, deren bisherige — was die faktische Arbeit betrifft — getrennte und aneinander vorbeigehenden Forschungswege auch einen der zu überholenden Zustände der letzten Jahrzehnte bildete. So enthält das Buch als ersten Teil eine 150 Seiten umfassende, grundlagenschaffende kulturphilosophische Einleitung von Max Scheler, der dann als II. Teil eine »Formale Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie« und als III. Teil eine »Materiale Wissenssoziologie (geschichtliche Typen wissenschaftlicher Kooperation)« folgen. Die sehr verschiedenartigen, aber durchweg lesenswerten Beiträge der auf dem Titelblatt genannten Verfasser zeigen, wie ungeheuer weit auseinanderliegend heute noch die Gebiete und entsprechend die Wissenschaften sind, deren Vertreter hier zu Worte kommen. Einen ähnlichen Eindruck hat man aber auch von dem philosophischen Teil von Max Scheler selbst. Die zu nichts verpflichtende, rhapsodische Form seiner Darlegungen, in denen Ergebnisse von v i e r für demnächst in Aussicht gestellten Werken Schelers (einer »Philosophischen Anthropologie«, einer »Metaphysik, I. Band« und des IV. und V. Bandes seiner Schriftenreihe »Zur Soziologie und Weltanschauungslehre«) — vorweggenommen und ad hoc zusammengerafft sind, macht es schwer, hier irgendwo kritisch einzuhaken. In einem ersten (kleineren), a l l g e m e i n - kultursoziologischen Teil entfaltet Scheler eine Fülle von Thesen, deren jede zu einer umfangreichen Erörterung Anlaß gäbe. Der zweite, die Fragen speziell einer W i s s e n s soziologie aufrollende Teil ist von derselben Art einer Fülle hingeworfener, in jedem Falle aber zum Selbstnachdenken anreizender Grundsätze. Ihren Hauptwert haben diese kulturphilosophischen Darlegungen Schelers, auch in dieser kurzen und vorläufigen Form schon entschieden in ihrer Eigenschaft, einen ausgezeichneten (kritischen) Ausgangsboden abgeben zu können für alle auf die heutige wissenschaftliche Situation eingehen wollenden Erörterungen dieser Fragen; wobei wir nicht verhehlen wollen, daß, ungeachtet aller »Modernitäten«, der Geist dieses Werkes, seine Gesamthaltung und immerhin schon durchblickenden philosophischen Grundlagen unserer Meinung nach als K o m p e n d i u m des heute schlechthin Ueberholungswürdigen zu gelten haben wird — so sehr es seinerseits in vielem Einzelnen noch Aelteres mag überholt und erledigt haben. —

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.

E r n s t K r i e c k, M e n s c h e n f o r m u n g. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft. Leipzig. Quelle u. Meyer (1925).

K r i e c k gibt die Absicht seines Buches im Nachwort (369) so kund: »Das vorliegende Buch befaßt sich vorwiegend mit Gegenständen der Vergangenheit und der Ferne; sein Sinn aber ist gerichtet auf allgemein-

gültige Dinge; auf die jederzeit und überall geltenden Gesetze der Typenzucht, auf den in aller Erscheinung und allem Wandel unveränderlichen Aufbau des Menschentums, seine objektiven Werte, seine Formen und Normen.« Man könnte diese Absicht wohl auch als Soziologie der Erziehung bezeichnen, wenn nicht dieses Wort den Nebengedanken einer naturalistischen Theorie nahelegte, während Krieck in dem züchtenden Willen einen Hauptfaktor aller Entwicklung sieht und diese von ihren gestalteten Resultaten, den hochgezüchteten Typen her verstehen, nicht von ihren Anfängen aus nach Naturgesetzen konstruieren will.

Daß dabei Naturbedingungen und Ursprünge mitberücksichtigt werden müssen, entgeht ihm keineswegs. Im ersten Teile gibt er eine systematische Uebersicht über die verschiedenen Momente, die sich in jeder Zucht eines menschlichen Typus zusammenfinden. Er unterscheidet drei solche Momente: die sozialen Elementarformen, die Grundfunktionen, die Werte. Unter den Elementarformen stellt er den Geschlechtsverbänden (Familie, Sippe, Stamm), die früher oft allein berücksichtigt wurden, die geographisch (durch Nachbarschaft) bestimmten Gebietskörperschaften und vor allem die in Altersklassen gegliederte Männerbünde zur Seite. Als Grundfunktionen bezeichnet er Recht und Sitte, Religion, Technik. Ihnen entsprechend teilt er auch die Werte, oder besser die in den Gemeinschaften wechselnd herrschenden Wertordnungen, in eine kriegerische und politische, eine priesterliche und lehrhafte, eine wirtschaftliche und technische Typengruppe. In diesem Abschnitte fällt am meisten auf, daß nirgends bis zu den letzten, allgemeinen Werten zurückgegangen wird, überall nur geschichtlich besonderte Wertordnungen berücksichtigt sind. Der »unveränderliche Aufbau des Menschentums« wird infolgedessen nur in einer gemeinsamen Struktur der »Typenzucht«, gar nicht etwa in gemeinsamen Werten und Zielen gesucht, die durch alle Verschiedenheiten hindurchleuchten und sich in noch so verschiedener Art verwirklichen. Der Vernachlässigung oder Verachtung gemeinsamer oder besser allgemeingültiger Werte entspricht im zweiten Teile, in der Schilderung der geschichtlichen Typen und ihrer Zuchtformen, die eindrucksvolle Herausarbeitung scharf umrissener gegensätzlicher Gestalten. Umfassendes Wissen und tief mitlebendes Verstehen zeichnet diese Darstellungen aus, die im einzelnen zu referieren oder gar zu kritisieren nicht meine Absicht sein kann [1]). Auf den hohen Genuß, den

1) Nachprüfung und selbständige Orientierung erschwert Krieck dadurch, daß er seine Quellen nirgends angibt. Auch bei wörtlichen Zitaten wird nur der Autor, nicht Schrift und Seite, genannt. Diese Scheu vor der Anmerkung, mag sie aus der ästhetischen Sorge um das geschlossene Druckbild, aus der Angst, pedantisch zu erscheinen, oder woraus immer entsprungen, wird allmählich ein ernstes Hemmnis wissenschaftlicher Stetigkeit und Weiterbildung. Was bei rein gedanklichem Aufbau sich rechtfertigen läßt, das wird Mißbrauch, wo man sich auf Tatsachen verschiedenster Art, auf Nachrichten verschiedensten Ursprungs stützt.

die Lektüre dieser Darstellungen gewährt, muß es genügen, aufmerksam zu machen. Nur die Grundzüge von Kriecks Auffassung seien herausgestellt. Alle wirksame Erziehung ist Typenzucht. Typ bedeutet »Gleichförmigkeit der inneren Bildung in einem Menschenkreis: Gleichartigkeit der Haltung, der Gesinnung, der Bewußtseinskreise und der Funktionen« . . . »Individualität ist naturgegeben, schicksalhaft; der Typ ist Ergebnis der Dynamik, des Kräfteausgleiches, der züchtenden Herrschaft, die allem Leben in ihrem Bereich ihr Gepräge aufdrückt« (358). Ein Typ entsteht nur, wo eine Wertrichtung herrscht, die anderen unterdrückt werden oder doch sich mit dienender Stellung begnügen, also aus »hohen Spannungen und Disharmonien« (123). Dabei sind primitive Kräfte oft hochvergeistigten überlegen (133). Aehnlich wie Hegel, nur ohne dessen Zuspitzung auf den Staat allein, betrachtet Krieck als den entscheidenden Faktor aller Erziehung das feste, Erzieher und Zögling gleichmäßig bindende Ganze, in das sie sich einzufügen haben, mit seinen Bräuchen, Weihen, Festen, Strafen, seiner Askese und Strenge. Unter den drei Momenten der Erziehung, Natur, Uebung, Vernunft, wird so das mittlere die Gewöhnung entscheidend, aber nicht als individuelle Uebung sondern als eingewöhnende, sich einwohnende Wirkung der Lebensformen und historischen Ordnungen. Rationale Zielsetzung und rationale Methodengestaltung machen nur einen recht bescheidenen Teil der Typenzucht aus (207). Die »Rasse« aber im Sinne eines Kulturtypus wird wesentlich als Erzeugnis der Lebensordnung erklärt; zumal das römische Zuchtsystem wird (216) als Rassebildner gepriesen. »Rasse ist verwirklicht im Volksganzen, seinen herrschenden Idealen und Ordnungen, nicht im Blut des Einzelnen« (219). Es ist deutlich, daß dieser Rassenbegriff sich decken soll mit dem Wertprädikat »Rasse« oder »rassig«, daß er sich mit dem naturwissenschaftlichen Rassenbegriff nicht decken kann.

Die ausgesprochene Absicht des Buches ist reinwissenschaftlich, wertfrei; das Buch selbst ist es nicht. Vielmehr nimmt Krieck deutlich Partei für festgefügte, streng begrenzte Zuchtsysteme, als deren bisher letztes er das preußische ansieht, wie es aus der Vereinigung der altpreußischen Strenge mit dem inneren Reichtum des deutschen Neu-Humanismus nach 1800 entstanden ist. Vielleicht aus Besorgnis, sein früheres Buch »Die deutsche Staatsidee« (1917) auszuschreiben, hat Krieck dieses System nicht analysiert. Und doch würde gerade dessen Darstellung gezeigt haben, daß Humanität nicht Verfallserscheinung und Sprengstoff zu sein braucht. Da die Reflexion auf die hinter den wechselnden Wertordnungen stehenden Werte fehlt, wird nur das Unterscheidende, Trennende der Typen betont — und doch lebt eine an Herder erinnernde Humanität in der Weite des Mitverstehens. Vor Herder und seinen Anhängern zeichnet Krieck die Erkenntnis aus, daß der Wille entscheidender Menschen die Lebensformen bestimmt. Aber ihre Aktivität wird mit Nietzsche als »Satzung

durch Willen und Wahl« als Wertschaffen gedeutet; und diese Satzung wird gleichgesetzt einem Leben, das Ziele und Entfaltungsrichtungen unmittelbar aus sich selbst empfängt (357). Die Gleichsetzung zweier Mythen, des Mythos vom Leben als einer sich selbst bestimmenden Gottheit, und des Mythos von Uebermenschen, die Werte nicht entdecken oder vernehmen, sondern aus unbegreiflicher Willkür schaffen, läßt sich vielleicht in einem beide umgreifenden Mythos ausgestalten, aber sie versagt vor dem Geiste, der sich auf seine Eigentätigkeit besinnt. Wer den Willen so hoch ehrt, wie Krieck es tut, und zwar den zielbewußten, nicht den blinden, der darf den Führer dieses Willens, den Logos, nicht herabwerten. Das rächt sich an seiner Stellung zur Gegenwart. Er bleibt hier bei Verzweiflung und Abwendung stehen, er verkennt, daß Gegenwart nicht wie Vergangenheit und Ferne in der halbästhetischen Form des charaktervollen Typus geschaut werden darf, daß sie vielmehr der Kampfplatz und die Werkstatt unseres Wollens und Formens ist, und daß uns die Ziele dieses Wollens nur von den gültigen Werten her gegeben werden können, wie wir sie gewahr werden, wenn wir uns um größte Freiheit, Weite und Reinheit des Werterkennens bemühen. Die Nachwelt mag uns historisch relativieren — für uns selbst stehen wir in der Gegenwart, die dem Ewigen verantwortlich ist. Dem Ewigen, wie wir es sehen — gewiß — aber anders ist es uns nicht sichtbar; und jener Zusatz mag uns vor Dünkel bewahren, soll uns aber nicht hemmen. Keineswegs soll Kriecks Pessimismus ein Optimismus entgegengesetzt werden. Im Gegenteil — wer nur auf den Zerfall der lebendigen Formen, auf den Sieg des Mechanismus sieht, muß Pessimist werden, wenn er nicht wie Spengler, sein Vergnügen am leeren Rausch der Größe hat und dadurch zu einem Optimismus kommt, der das von Schopenhauer allem Optimismus zugesprochene Beiwort »ruchlos« wirklich verdient. Aber solche Werturteile sind überhaupt unberechtigt, wo wir nicht zu urteilen, sondern zu handeln berufen sind. Zudem: wer überall die gestaltende Macht der Spannungen erkennt, die zu höherer Einheit vereint sind, wer das heraklitische Gesetz des Bogens und der Leier ehrt, warum lehnt er als unmöglich ab, daß aus den ungeheuren Spannungen der Gegenwart sich Kraft eines gestaltenden Willens eine strenge, gewaltige, neue Harmonie fügen kann?

Jonas Cohn.

Siegfried Marck (Breslau), »Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie«. — Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1925. 156 Seiten.

Die Schrift geht aus von der von Cassierer geprägten Formel des Gegensatzes von Substanz- und Funktionsbegriff, und zeigt, wie dieser, analog zu seiner Anwendung in den mathematischen Naturwissenschaften, als philosophisches Grundkategorienpaar nun auch in der Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft seine Rolle gespielt hat. Und zwar sind es hier, in Parallele zur materiellen Substanz

der Naturwissenschaften, die Begriffe des Staats und der Rechtsperson, welche, ihrer alten »ontologischen Verdinglichung« entrissen, insbesondere bei Stammler, Binder und Kelsen in ihrer Fassung als Funktionsbegriffe durchgeführt wurden. Da bei dem Letzten der Genannten diese Entwickelung einen gewissen Höhepunkt erreicht, wird seine Lehre in einem zweiten Kapitel knapp dargestellt, um von deren Kritik aus zu einem jenseits von Substantialismus und Funktionalismus liegenden, dennoch »neukritizistisch« bleiben wollenden Standpunkt vorzudringen. Es wird gezeigt, wie bei Kelsen die Funktionalisierung der obersten Rechtsbegriffe zugleich eine Formalisierung und Inhaltsentleerung bedeutet, damit aber keineswegs die einzige Möglichkeit einer radikalen, neukritizistisch orientierten Rechtslehre darstellt. Dies macht sich schon in der weiteren Entwickelung der Kelsenschen Schule selbst bemerkbar, in welcher die vernachlässigte (soziologische) Inhaltlichkeit wieder mehr zu ihrem Recht zu kommen trachtet: so in Merkls Lehre vom »Stufenbau des Rechts« (die u. a. sogar von Kelsen selbst später in sein System eingebaut wurde), und weiterhin in Sanders Theorie, die durch Uebertrumpfung des Logismus und Funktionalismus diesen selbst zu überwinden bestrebt ist.

Marck selbst sieht nun den jetzt zu vollziehenden Schritt darin, daß man das neueste Stadium in der Entwickelung der Psychologie auch für das Rechtsgebiet fruchtbar mache. In jener nämlich ist zwar der substantialische Dingbegriff der Seele endgültig abgetan, ihre »monadische Struktur« aber nur um so deutlicher hervorgetreten und zur Geltung gekommen, und hat so dem bisherigen Begriff der Seele als eines bloßen Relations- oder Funktionsbündels einen Einschlag von Substantialität verliehen, der sie ebenso über ihre frühere substantial-, wie über ihre spätere funktional-einseitige Auffassung erhebt. Dieser »dialektische« Begriff der Monade wäre auch in der Rechtsphilosophie als derjenige anzusehen, der dem Streit zwischen Substantialismus und Funktionalismus endgültig ein Ende zu bereiten geeignet sein würde; und dies auf einem Boden, der dennoch streng kritizistisch bleiben könnte, und also einer phänomenologischen oder »neuromantisch-metaphysischen« Art der Ueberwindung dieses Gegensatzes nicht bedürfte.

Die Schrift ist klar aufgebaut, die wiedergegebenen Lehren gut und knapp dargestellt und der Grundgedanke einheitlich durchgeführt. Sie ist als Symptom dafür zu nehmen, daß der Grundtendenz der Zeit, aus dem (ganz allgemein gesprochen) neukantischen Dualismus aller Art zu einer neuen Einheit zu gelangen, sich auch der Neukantianismus selbst nicht entziehen kann, und demgemäß ein jeweilig »Drittes« — hier die »Monade«, den »monadologischen Funktionalismus« des Rechtssubjekts, — in seinen Horizont mit aufzunehmen versucht; wobei immerhin zu fragen bliebe, wodurch sich denn das »kritizistische« Moment — der Sache nach — von einem neuartig angesetzten

»metaphysischen« (besser: ontologischen) noch unterscheiden solle, auf das die Entwickelung der wissenschaftlichen Lage der Zeit aus sachlicher Notwendigkeit hindrängt.

Dr. Ludwig Wagner.

Zelfbewustwording des Geestes (Das Selbstbewußtwerden des Geistes), door J. Hessing. Amsterdam, W. Versluys' Uitgevers-My.

Ein noch so gut gemeinter Versuch, dieses Werk zu empfehlen, muß notwendigerweise etwas Lächerliches haben, insoweit nämlich einerseits diejenigen, für welche eine solche Empfehlung noch nötig wäre, dieses Buch ruhig ungelesen lassen können, während andererseits für die, welche es lesen werden, weil sie es lesen können, jede Empfehlung durchaus überflüssig ist. Und wenn es sich auch irgendwie rechtfertigen ließe, zum Lesen dieses Buches anzuregen, auch dann noch würde wenigstens der Augenblick dazu noch lange nicht reif sein. Es ist kaum ein Vierteljahr her, daß der letzte und umfangreichste Teil desselben in »De Idee«, dem Organ der holländischen Bolland-Gesellschaft für reine Vernunft, abgedruckt wurde, kaum ein Vierteljahr also ist uns Zeit gelassen, uns mit seinem Inhalt zu befassen. Zu meinen, daß diese Zeit genügend wäre, um etwas auszusprechen, was einer Beurteilung ähnlich sieht, ist töricht. Denn abgesehen von der Frage, wem unter uns es gegönnt ist, in ruhiger Entfernung von den täglich wiederkehrenden, den Geist ablenkenden und zerstreuenden Sorgen und Nöten des materiellen Lebens, sich der sauren und — vor allem! — »nutz«losen Arbeit des Geistes zu widmen, wie sie Hessings Werk vom Leser fordert, auch abgesehen von der Frage, wo im allgemeinen die uneigennützige Selbstverleugnung gefunden werden mag, die bereit und imstande wäre, sich den Verzicht auf soviel Erholung gefallen zu lassen, um diesem Werke die hingebende Aufmerksamkeit zuwenden zu können, die ihm gebührt, handelt es sich vor allem um die Frage, welches Bewußtsein fähig sein wird, Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes in kürzerer Zeit und mit geringerer Anstrengung zu verfolgen und mitzumachen, als es ihm selber gekostet haben muß.

Denn, sagen wir es hier nur gleich: Hessing, der ein großer Denker ist, hat uns hier die Früchte langer, unausgesetzter und geradezu rücksichtslos strenger Geistesarbeit gegeben, und er wird der Letzte sein, sich den Schein zu geben, als dürfte er nur an dem Baum schütteln, um jene Früchte mit spielender Leichtigkeit zu ernten. Im Gegenteil, jede Seite des Buches ist ein handgreiflicher Beweis der schweren, mühsamen Arbeit, die darauf verwendet worden ist.

Langsam, vorsichtig, aber mit unerschütterlicher Sicherheit, immer sich wiederholend, verbessernd, rechtfertigend schreitet der Gedanke fort in langen, wohlerwogenen, vielfach gegliederten Perioden, die nichts Spontanes, nichts Ueberraschendes haben, als Produkte eines sorgfältig abgeklärten, tiefen und ruhigen Urteils, aber dafür auch von spannender Prägnanz. Kein Satz, kein Wort erscheint überflüssig in diesem gedrungenen, massiven Sprachbau, worin der Rhyth-

mus des arbeitenden Bewußtseins pulsiert, hartnäckig und unentwegbar, so, daß es fast eintönig werden könnte, wenn nicht darin gleichzeitig ein stetig steigendes Crescendo herrschte. Ohne Rucke und Stöße, ohne Aufenthalt und Stillstand, ohne Ueberraschung, ohne Schwung bahnt sich der Geist den mühevollen Weg zu seiner Selbstaufklärung und seinem Selbstbewußtsein.

So wurde denn dieses Werk nicht eine Abhandlung über das Selbstbewußtwerden des Geistes, es ist dieses Selbstbewußtwerden selber in keinem anderen als Hessing selber, und so wurde es, mit all seiner Beherrschung und Unterdrückung beschränkter und beschränkender Spezialität, seiner leidenschaftslosen Selbstbelehrung, seiner unerbittlichen Selbstzucht, seiner durchaus neutralen Allseitigkeit, zugleich die persönlichste und individuellste Kundgebung von Hessings merkwürdig klarem kritischen Geist.

Welch ein himmelweiter Formunterschied mit dem Werke, dessen Heranziehung und Vergleichung es gleichsam herausfordert! Ich meine Bollands Werk. Denn unabhängig von der ziemlich einfältigen Frage, wer von beiden der Größere sei, läßt sich schon gleich feststellen, wie Hessings Stil sich sorgfältig fernzuhalten scheint von all demjenigen, was Bollands Ausdrucksweise kennzeichnete und für viele anziehend machte. Bollands meisterhafter Wortgebrauch, der seinem Vortrag wie seinen Schriften eine Glut, eine elementare Wirkungskraft verlieh, gegen die niemand kalt und gleichgültig bleiben konnte, hatte und hat noch immer einen großen Anteil an der Verehrung und Hochschätzung vieler, in deren Erinnerung er stets als Muster und Meister fortlebt.

Und trotzdem, oder eben deshalb, fragt es sich, ob diese Verehrung wohl immer auf das Beste und Größte in Bolland gerichtet ist, ob in dieser Hochschätzung Bollands gewaltiges Denken wohl immer zu seinem vollen Rechte kommt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Bolland noch immer mehr bewundert als verstanden und so denn wieder weniger geschätzt wird, als er verdient.

Diese Gefahr wird übrigens Hessing nicht laufen. Wer noch der suggestiven Wirkung der hinreißenden Sprache bedarf, um dem Begriffe zugänglich zu werden, wird dazu durch Hessings Buch nicht gelangen, aber auch diejenigen, die nicht von Bolland aufgerüttelt worden sind, werden nicht leicht sich emporgeübt haben zu der geistigen Askese, welche um des reinen Begriffes willen sich begnügen kann mit dem kargen, manchmal sogar trocknen Wort, welches bei Hessing die Vernunft redet.

Welchen Erfolg wird Hessings Werk haben? Versuchen wir uns nicht in Prophezeiungen. Eine hoffentlich in nicht allzu langer Zeit zu gewärtigende deutsche Uebersetzung möge hierauf eine vorläufige Antwort geben, denn auch für Holland läßt sich diese Frage noch nicht beantworten. Mir wenigstens kommt Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes nicht als ein Werk vor, das sich mit Einem Schlage einen weiten Kreis bewundernder und begeisterter Leser erobern wird, sondern das vielmehr in strenger, geduldiger

Geistesarbeit erobert werden muß, um die Anerkennung zu finden, die es verdient. Seine rechte Würdigung aber wird es nicht eher finden, als bis es durch die Erscheinung des 2. und 3. Teiles zum Abschluß gebracht sein wird. Wenn auch bis dahin ein Urteil aufgeschoben werden muß, so steht doch zu hoffen, daß die »Vorbereitung«, welche der nun veröffentlichte erste Band sein will, auch hierin ihrer Aufgabe gerecht werde, daß sie dem vollständigen Werke den hohen Platz bereite, der ihm gebührt.

Rotterdam, im Januar 1926.

W. L. Thieme.

W. Meurer, Gegen den Empirismus. Leipzig. Meiner 1925.

»Gegen den Empirismus, und das bedeutet in seinem ganzen Umfange: gegen den Empirismus als Wissen und Erlebnis.« So die ersten Worte des Vorworts, und so auch der Inhalt der vier Abhandlungen des Buches. Nicht soll etwa gegenüber der empiristischen Philosophie eine aprioristische verfochten werden, sondern auch diese selbst wird abgelehnt, wie überhaupt alle Philosophie, die auf Grundlegung der empirischen Wissenschaft ausgeht, für die mit Kant die quaestio facti der wissenschaftlichen Erfahrung feststeht und nur die quaestio juris zu beantworten ist, also neben der Transzendentalphilosophie die Phänomenologie, die Ordnungslehre und alle verwandten Richtungen. Meurer bestreitet den Anspruch der empirisch forschenden Wissenschaft auf den Rang einer wahren Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist nicht, wie sie behauptet, unmittelbar gegeben, sondern er ist zurechtgemacht, ist durchaus problematisch und dogmatisch. Es muß darum von der Philosophie in Frage gestellt werden, sie muß weiter zurückgehen zu dem wirklich unmittelbar Gegebenen. Und das ist für Meurer nur eins, die Tatsache, daß gewußt wird, daß alles was ist, nur gewußtes ist. Es gibt keine Möglichkeit, sich außerhalb des Gewußten zu stellen, aus irgendeinem Gegebenen etwas abzulesen. Das ist sein Satz von der Ursprünglichkeit des Wissens, den er als die »Ausgangseinsicht des großen Bedenkens« allem Empirismus entgegenhält. Dieser begeht den empirischen Irrtum, dem Gewußten ein Selbstbewußtsein gegenüberzustellen, Subjekt und Objekt, oder Ich und Gegenstand in absoluter Trennung als Ausgangspunkt zu nehmen, kurz, ein Einzelwesen als Wissendes dem Gewußten, dem Bereich der Inhalte, Gegenstände oder Objekt entgegenzusetzen. In der Ursprünglichkeit des Wissens ist dagegen von einer solchen Geschiedenheit nichts zu finden; Wissendes und Gewußtes, Psychisches und Logisches fallen da zusammen, sind nur zwei Seiten desselben Seins, des einzigen, das es gibt. Findet sich in diesem Ausgangspunkt eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Rehmke, so liegen sein Ziel und Weg doch von jenem weit ab. Denn nicht bloß reines Wissen wird im ursprünglichen Wissenserlebnis erlebt, sondern mit ihm ist ein seelisches Erlebnis gegeben, eine Gefühlseinstellung, so daß neben das Psychische und Logische als drittes das seelisch Ursprüngliche tritt, das kein Wissen, kein Psychisches ist, aber notwendig zu ihm gehört. Aber auch das darf nicht empirisch-indivi-

dualistisch verstanden werden, sondern es ist zeitlos, nichtindividuell, wie das Gesamtwissenschaftserlebnis. Ob nicht trotzdem mit der Aufstellung des seelisch Ursprünglichen ein Bruch vorliegt, eine Metabasis in das Reich der empirischen Tatsachen, kann hier nicht untersucht werden.

Jedenfalls wird von hier aus die Grundabsicht des Verfassers klar. Er geht aus auf eine unzertrennliche Bindung von Wissen und Handeln in einer überindividualistischen Ethik, die auf zeitlosen Werten beruht und doch der starken, ursprünglichen, schöpferischen Persönlichkeit Raum läßt. Der Empirismus wird bekämpft, weil er von der Grundvoraussetzung der Existenz und letzten Gegebenheit des Einzelwesens aus nicht zu der Einsicht von der Unwesentlichkeit und Nichtigkeit des einzelnen kommen kann. An Bergson anklingend, aber mit ganz anderer Tendenz wird das Wesen der empirischen Wissenschaft darin gesehen, der Praxis des rein vitalen Lebens zu dienen. Darum die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand in ihr, die Zerlegung des Gegebenen in Einzellebewesen und die tote Natur, der Ausgangspunkt und die Methode der ganz naturwissenschaftlich orientierten empirischen Psychologie: das Einzel-ich und die kausalen psychologischen Gesetze. Gegen die Psychologie richtet er vor allem seine Angriffe, weil sie ausschließlich die empirische Individualität kennt und untersucht, auch dort, wo sie Völkerpsychologie treibt. Sie kann nicht zu den überindividuellen, alles bedingenden und bestimmenden Wissenschaftserlebnissen kommen, den letzten Grundeinsichten, aus denen alles Wissen und Handeln der Persönlichkeit notwendig fließt. Diese zeitlosen Grundeinsichten werden in den einzelnen Kulturen und einzelnen großen Persönlichkeiten konkret, können aber, da sie seelisch und psychisch ursprünglich sind, nicht gelernt werden und sind erst recht dem Empirismus, der ganz auf dem Boden der biologischen Grundeinsicht von dem ausschließlichen Wert des einzelnen und seiner Lebensbedürfnisse steht, völlig unzugänglich.

Das vorliegende umfangreiche Werk will durch die Abwehr des Empirismus nur den Weg bereiten für die Grundlegung der neuen Wissenschaft, die einem Handeln nach Ideen nicht entgegensteht, sondern es in jeder Richtung fundiert. Ob diese Einheit von Wissenschaft, Ethik und Persönlichkeit zu finden ist, oder ob hier nicht doch letzte, unüberbrückbare Gegensätze vorliegen, diese Frage wird noch nicht beantwortet. Hoffentlich gelingt es der großen Begabung des Verfassers, in den angekündigten späteren Ausführungen Zwingendes zu ihrer positiven Lösung beizubringen und die jetzt noch drohende Gefahr einer neuen Genieethik zu vermeiden. Dann würde er vielleicht unserer Zeit das geben, was sie von dem wahren Philosophen erhofft. Dr. Großart, Bonn.

Erwin Panowsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Studien der Bibliothek Warburg. Verlag B. G. Teubner. Leipzig. 1924.

Die auf erstaunlicher Materialkenntnis beruhende und trefflich formu-

lierte Untersuchung geht aus von der Prägung des Ideenbegriffes bei Plato und verfolgt den Wechsel der Bedeutungen, die diesem Begriff bei seiner Anwendung auf das künstlerische Schaffen gegeben werden. Sie ist fruchtbar sowohl philosophisch als Geschichte eines Kernbegriffes, wie kunstwissenschaftlich als Geschichte der Reflexion über das künstlerische Schaffen.

Die Antike war noch nicht zum Einklang von Kunst und Reflexion über die Kunst gekommen. Während ihr bildnerisches Schaffen in der sogenannten klassischen Zeit aus der Idee kam, und vorbildhaft war, wurde es von Plato als Nachbild der Wirklichkeit, als unfähig zur Darstellung der Idee mißachtet. Erst Plotin machte den Künstler »zum Schicksalsgenossen des schaffenden Nus und setzte seine Idee den metaphysisch und objektiv gültigen Ideen gleich. Im Mittelalter werden diese Ideen zu Gedanken eines persönlichen Gottes und der Künstler schafft gleichsam wie dieser, nach einer »Quasi-Idee«. Die Renaissance hat wohl eine mit dem Kunstschaffen übereinstimmende Theorie besessen, aber diese ist unberührt von der neuplatonischen Philosophie ihrer Zeit. Die Idee, die von der platonischen Akademie als eine metaphysische Realität aufgefaßt wird, ist bei Alberti von der Erfahrung abhängig und bei Vasari sogar — mit Kant zu reden — von ihr abgezogen. Erst ein volles Jahrhundert nach ihrer Entstehung erlebt die mystisch-pneumatologische Schönheitslehre des Florentiner Neuplatonismus ihre Aufnahme in die Kunsttheorie, aber nun als Begründung des manieristischen Stiles, dem, wie dem Mittelalter, die sichtbare Welt nur ein Gleichnis für spirituelle Inhalte und die Idee eine »scintilla della divinità« bedeutet. Von dieser Spekulation aus wird die Kunstgeschichte den Manierismus, den sie früher, wie der Name besagt, als Entartung der Renaissance auffaßte, gerechter werten und aus seinen eigenen, dem Mittelalter verwandten Voraussetzungen begreifen müssen. Der Klassizismus kehrt wiederum zur Renaissance zurück und bestätigt dem Ideenbegriff die Bedeutung, die er bis zu Goethes »Idee ist Resultat der Erfahrung« behalten hat. Er verteidigt die Idee sowohl als eine Erfahrung gegen den Manierismus wie als gereinigte Erfahrung, als Ideal gegen den Naturalismus.

Mir scheint, daß die Erkenntnis dieses periodischen Wechsels zwischen der Auffassung der Idee als metaphysischer Realität und als Resultates der Erfahrung der Kunstgeschichte einen Weg zeigt, auf dem sie die alte künstlergeschichtliche und die neuere formgeschichtliche Betrachtungsweise zu einer geistesgeschichtlichen zu erweitern vermag.

Grundlegend für die Kunsttheorie ist die Endbetrachtung Panowskys, in der er den Gegensatz zwischen der metaphysischen und der von der Wirklichkeit abgezogenen Idee, der sich in den Formulierungen »Idealismus und Naturalismus, Abstraktion und Einfühlung, Expressionismus und Impressionismus« wiederfindet, dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Konzeptionalismus und Abbildtheorie vergleicht. Hier wie dort handelt es

sich im Grunde um eine dialektische Antinomie. Denn die Voraussetzung des Dinges an sich, auf das sich beide Gegensätze beziehen, ist, wie in der Erkenntnislehre von Kant, so in der Kunsttheorie von Alois Riegl erschüttert worden, mit dem wir das künstlerische Anschauen für ebenso autonom halten wie den erkennenden Verstand. Dr. Hans Weigert.

1. Paul Häberlin (Basel): »Der Charakter«. Verlag Kober, C. F. Spittlers Nachfolger in Basel. 1925. 341 Seiten. — 2. Emil Utitz, »Charakterologie«. Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 2. 1925. 398 Seiten — 3. »Jahrbuch der Charakterologie«. Herausgegeben von Emil Utitz. I. Jahrgang. I. Band. Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924. 375 Seiten.

Daß in einem Jahre drei Werke erschienen, die den von der offiziellen Wissenschaft, zum mindestens terminologisch, so gänzlich ignorierten »Charakter« zum Thema haben, kann als ein gutes Zeichen begrüßt werden. Drückt sich doch u. a. darin auch aus, daß kraft des Wiederwirksamwerdens versunken gewesener, letztlich romantischer Motive, die Zuwendung zum Menschen in seiner Konkretheit und individuellen Eigenart jetzt energisch auch von der Wissenschaft selbst vollzogen und so jener Zustand langsam überwunden zu werden scheint, in dem es nur entweder lebendige, aber dilettantische, oder fachgemäße, aber lebensferne Wissenschaft und Philosophie gab. Vorläufer einer relativen Einheit Beider gab es natürlich auf beiden Seiten. Und es müßte daher bei Neuerscheinungen dieser Art wenigstens der Horizont jeweiliger Vorläuferschaft sichtbar gemacht werden. In unserem Falle genügte es da, den Namen Ludwig Klages zu nennen, der als Graphologe zwar längst anerkannt, auf dem weiteren Gebiete der Ausdruckskunde überhaupt, und dem prinzipielleren der Charakterologie jedoch heute noch nicht genügend gewürdigt erscheint. Mit seinen bereits 1910 erschienenen »Prinzipien der Charakterologie« unternahm er zum erstenmal, unter Anknüpfung an einen von Bahnsen (1867) (des von ihm in dieser Hinsicht »Wiederentdeckten«) geprägten Terminus, eine systematische Behandlung des genannten Gegenstandes. Es wäre wichtig, auf dieses Werk zurückzugreifen; da es jedoch, z. Zt. vergriffen, laut Mitteilung des Verlages (Barth-Leipzig) im Frühjahr in neuer (4.) Auflage herauskommen soll, so wird sich dann die Gelegenheit bieten, näher darauf einzugehen.

Seit Klages nun sind die oben zitierten die ersten nennenswerten Werke wieder, die den »Charakter« sowohl sachlich (in seiner Allseitigkeit), als auch terminologisch zum Prinzip eines ganzen, bisher so wenig erforschten Gebietes ansetzen, dies aber in so grundverschiedener Weise durchführen, daß sich uns schon hierin die ganze Jugend dieses Wissenszweiges zu dokumentieren scheint. So ist z. B. das Werk Häberlins von kolossaler systematischer Geschlossenheit, das von Utitz dagegen bewußt aufs Gegenteil (eine vorläufige und aporetische Haltung) eingestellt, während Klages in seinen »Prinzipien« auch hierin

eine gewisse klassische Mitte einer vorsichtig angelegten, mit rhapsodischen Erörterungen durchsetzten Systematik darbietet. — Ich gehe nun zur Einzelbesprechung über.

Seiner universalsystematischen Tendenz entsprechend holt Häberlin weit aus. Zur Feststellung des Begriffs »Charakter« geht er auf die Persönlichkeit und zu deren Bestimmung auf den Begriff des Wesens und der Wesenheit überhaupt zurück. Wesenhaftigkeit ist der Kern aller Wirklichkeit überhaupt. Sie ist Selbstigkeit, Selbsttätigkeit, lebendige Wirksamkeit. Das Wesen »gibt« es allein als universales Wesen, doch »existiert« es nur durch Individuation, in Form von Individuen. Ein solches ist aber selbst komplex, ist eine »strukturell«, wie »genetisch« geeinte Ganzheit. Ist so schlechthin alles: individuelles Wesen und somit in einem weitesten Sinne verstehbar, so ist seelisches Wesen, Seele, das nur im engeren Sinne Verstehbare, und Persönlichkeit das in einem engsten, d. h. von mir selbst aus und als meinesgleichen, nämlich als Mensch im Sinne der »Humanität« verstehbare Wesen. »Persönlichkeit ist« so »seelisch verstandene, strukturell und genetisch komplexe Individualität von der Art, wie wir sie in der typisch menschlichen Verhaltensweise erfahren«. — Charakter nun ist die individuelle Ausgeprägtheit solchen Personseins und »die Charakterologie hat also keine andere Aufgabe, als die möglichen Modifikationen der Personalität zu zeigen«.

Diese Modifikationen ergeben sich aus den Konstitutionsmomenten der Persönlichkeit selbst. 1. Als in sich geschlossenes und doch sich änderndes Wesen besondert sie sich nach dem Vorwiegen eines der beiden »Triebrichtungen« in ihr, der zur Selbstbehauptung und der zur Selbstveränderung. Erstere ist zugleich die Tendenz zur Objektveränderung und Grundkonstituens des vorwiegend »moralischen« Charakters. Letztere bedeutet zugleich Hingabe ans Objekt und eignet mehr dem »ästhetischen« Charakter. — 2. Ferner: als Individuum, »individuierter Geist« überhaupt, hat es in sich eine Gesamttendenz, durch die es von der Tendenz des »Ganzen« (der »Gemeinschaft«) mehr oder weniger abweicht, mit dem Ganzen mehr oder weniger solidarisch ist. Diese Abweichung ist der Grad seiner »Exzentrizität«, der zugleich ein Ungleichgewicht der oben genannten Triebrichtungen bedeutet. Absolute Ausgeglichenheit der Triebrichtungen hieße also (wenn sie möglich wäre) zugleich absolute »Zentralität« oder »Geistigkeit«. Es ergeben sich hieraus der mehr vom Eigenwillen beherrschte (»ungeistige«) und der mehr mit dem Gemeinschaftswillen solidarische (»geistige«) Charakter. Als nur relativ vorherrschend konstituieren diese Momente also ein Spannungsverhältnis im Individuum selbst und zwar ein solches, das sich über dem erstgenannten aufbaut. — 3. Diese Verhältnisse können nun aber Konstituentien entweder der »Lebensführung«, d. h. der »faktischen« »Stellung im Leben«, oder der »prinzipiellen« »Einstellung zum Leben« sein. Denn als selbstbewußtes

Wesen ist die Persönlichkeit ebenso sehr durch ihre Prinzipien und Ideale, wie durch ihre faktische Haltung im Leben gekennzeichnet, welch letztere von den ersteren beliebig weit abweichen kann. — Rechnet man nun noch 4. die vom »Objekt« her bestimmten möglichen Modifikationen dieser drei Besonderungshinsichten hinzu, so ergibt sich daraus ein Gerüst von Prinzipien, aus deren Kombinationen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Charaktere herleiten läßt. —

Das Buch ist aufgebaut in drei Teilen, deren erster im wesentlichen die hier wiedergegebenen Gesichtspunkte entwickelt. Der zweite behandelt dann ihre Verifizierung am Charakter, soweit seine faktische »Stellung im Leben«, der dritte, sofern seine »Einstellung zum Leben« in Betracht kommt. Infolge des deduktiven Aufbaus werden die Möglichkeiten der Charakterbesonderung immer mannigfaltiger und komplizierter. Die Grundstrukturen erhalten sich jeweils hindurch und erfahren in jedem neuen Abschnitt weitere Differenzierungen. Und man gerät in zunehmendes Erstaunen, wie aus dem anfänglichen, so furchtbar konsequenten Schematismus mehr und mehr wirklich konkrete Gestalten entspringen. Es kann ja schließlich auch die eigentliche konkrete Mannigfaltigkeit erst gegen den Schluß hin wirklich zur Geltung kommen. Was da z. B. im vorletzten Kapitel: »Das Lebensproblem« betitelt (das von den Kapiteln: »Das Lebensideal« und »Die Lebensgeschichte« eingerahmt ist) — an selbsterfahrenem Reichtum sowohl, wie an Orientiertheit über die einschlägige Literatur einem entgegentritt, dessen hätte sich mancher zu Anfang des so abstrakt beginnenden Buches vielleicht nicht versehen.

So kann dieses Werk denn als ein für die wissenschaftliche Zeitlage recht bedeutsamer Wurf gelten. Vom Charakter handelnd — ist es selbst ausgesprochen »charaktervoll«, und des Verfassers aus seinen sonstigen Werken bekannte primär ethisch-pädagogische Einstellung verleugnet sich auch hier nicht. Ja — man kann wohl sagen, daß ein geradezu Fichtescher (genauer freilich: n e u fichtescher) Geist das Werk durchweht. — All dies jedoch darf uns nicht davon abhalten, auch unsere Bedenken und kritischen Einwände vorzubringen, und diese gehen auf Einzelnes nicht weniger, als auf die Grundlage und das Ganze.

Zunächst müssen wir da feststellen, daß die »erkenntnistheoretische« Fundierung auch hier, wo die Sache selbst schon darüber hinausdrängt, im wesentlichen noch die neukantisch-»kritizistische« ist, d. h. also, an dem Zwiespalt krankt, das Wesen (den »Gegenstand«), hier also den Charakter, die Persönlichkeit, einerseits als nicht »an sich«, sondern »nur« als in seiner Gegebenheit für uns erkennbar anzusetzen, und andererseits solche Kernhaftigkeit eines Ansich als belanglos, ja letzten Endes als nichtseiend abstempeln zu müssen. So heißt es paradox genug, daß wir das Wesen nicht an sich, sondern nur, wie es sich in seinen Qualitäten betätigt und offenbart (— also offenbart es sich doch?! sich selbst!), kennen. Und dies treibt denn naturgemäß zu der wei-

teren Dialektik, daß auch die »Wirkungsweisen«, »Qualitäten« nicht so, wie sie an sich sind, sondern »nur, wie sie in uns, den Erlebenden« »sich zeigen«, erkannt werden können. — Bedenklich wird solches an sich schon Unhaltbare aber recht eigentlich erst da, wo das »Erkenntnistheoretische« das »Metaphysische (sc. Ontologische) zu ersetzen bestimmt scheint; so, wenn das Wesen der Seele, der Persönlichkeit, des Menschen definiert wird durch deren Erfassungsweise für uns: Seele ist, was im engeren Sinne, Persönlichkeit, was »maximal« »verständlich« für »uns« ist. Was aber diese »wir« (oder Menschen) sind, wird nicht gesagt. Denn auch »Humanität« ist nicht definierend, sondern wäre selbst erst zu bestimmen. — Es liegt also hier wieder der typische Fall vor, daß der bis vor Kurzem noch fast allein herrschend gewesene Neukantianismus Dinge einfach umbiegt, verwirrt, unhaltbar macht, die von sich aus zu ganz anderer Fassung, z. B. mindestens nach Hegelscher Richtung hindrängen. —

Doch hat dieser Grundansatz, wie gesagt, wenig genug mit der Sache selbst zu tun, und macht sich daher in der ganzen weiteren Ausführung, im Materialen, kaum bemerkbar. Was nun dieses selbst betrifft, so können auch dessen Prinzipien in Kürze hier nicht umfassend erörtert werden. Es sei daher nur das Auffälligste hervorgehoben.

Zunächst ist zu betonen, daß die materialen Grundansetzungen wegen ihres Antinaturalismus sowohl (an dessen Gegenteil die Zeit mehr krankt, als sie sich bewußt ist), wie wegen ihrer beispielhaften Prinzipialität nicht hoch genug anzuschlagen sind. Bedenklich jedoch sind manche Grundansetzungen im einzelnen. So wird der »Zentralitätsgrad« des Charakters ohne weiteres gleichgesetzt mit dem Grade des Gleichgewichts der beiden »Triebrichtungen« innerhalb des Individuums. Warum aber? Offenbar ist dies nur möglich auf Grund des (unausgesprochenen!) Ansatzes, daß auch die Ganzheit selbst diese Ausgeglichenheit an sich habe, so daß dann auch die Individualität um so »ausgeglichener« ist, je mehr sie die »Ganzheit« »vertritt«. Ist dies indessen so selbstverständlich? Denn bei genauerer Untersuchung taucht gleich die Frage auf, von was für einer Ganzheit hier eigentlich die Rede sei. Wenn von der Menschheit, so gibt es diese, als reale Gemeinschaft wenigstens, nicht. »Gemeinschaft« aber soll dieses Ganze, scheint es, doch sein? Ist mit ihr also die jeweilige Gemeinschaft gemeint? Dann aber lebt jedes Individuum stets in einer Vielheit von Gemeinschaften verschiedensterOrdnung; und diese haben, als selbst in Entwicklung und Veränderung begriffen, selbst nicht notwendig jene Ausgeglichenheit der Triebrichtungen an sich aufzuweisen. Kurz, der Begriff des »Ganzen« müßte relativiert, konkretisiert, historisiert werden. Dann aber wird die Sachlage, nämlich der Grundansatz des Verhältnisses des Individuums zur Gemeinschaft, mit einem Schlage unendlich viel komplizierter. Denn dann macht es unter Umständen gerade einen Charakterunterschied aus, mit welcher Art von Gemeinschaft ein Individuum sich je-

weils mehr solidarisch (bzw. im Widerstreite) befindet und mit welcher nicht.

Ueberhaupt ist es das Historische und »Kulturelle«, dessen Aspekt uns am meisten von Häberlin trennt. Denn abgesehen von dem oben Gesagten, bringt Häberlin andererseits eine Menge von Kategorien in unmittelbare Verbindung mit dem Charakter des Individuums als solchen, die uns nur von einer das Historische selbst systematisierenden Warte aus, und dann in ganz anderer Weise, möglich erscheint. Freilich verkennen wir nicht, daß es der Zeitgeist der vergangenen Jahrzehnte überhaupt ist, der sich in Häberlins Behandlungsart ausspricht. Aber gerade diesen halten wir für das zu Ueberwindende. So wenn noch in für uns naiv anmutender Weise menschliche Gewichtigkeit schlechthin mit »Genialität« (»Genie«), wenn Kultur in ihrer Wurzel mit Religion, Bildung (!) mit Religiosität, »Zentralität« (d. h. Gemeinschaftssolidarität) mit »Geistigkeit« gleichgesetzt, so wenn der Charakter in erster Linie als entweder »moralisch« oder »ästhetisch« oder »religiös« (im engeren Sinne) angesetzt wird, u. v. a.; eine Fülle von Vermengungen also, die uns in ihrer früheren Selbstverständlichkeit, und auch in ihren relativ berechtigt gewesenen historischen Wurzeln nur all zu bekannt sind, darum aber noch lange nicht als auch weiterhin mitführbar von uns angesehen werden können. Zu vieles ist uns heute problematisch geworden, und Gleichsetzungen, wie obige, klingen unseren Ohren heute reichlich schrill.

Das Werk von Utitz wäre dann also als zeitgemäßer anzusehen? So scheint es wenigstens — auf den ersten Blick hin nämlich —; denn schon, wenn man das Inhaltsverzeichnis durchsieht, merkt man, daß es breit und umfassend angelegt ist, und der Verfasser sich offenbar der ungeheuern Problematik seines Gegenstandes, zumal im heutigen Stande seiner Erforschung, zu sehr bewußt ist, um auch nur annähernd etwas wie Systematik glaubt geben zu dürfen. So warnt er denn auch ausdrücklich davor, solch ein Werk quasi mit zu wenig Bausteinen anzufangen, oder vorschnelle, bzw. einseitige Entscheidungen zu treffen.

Dementsprechend holt er bei der Anlage seines Buches weit aus, und zwar in erster Linie in historischer Beziehung. Unendlich Vieles sei im Verlauf der Geschichte direkt und indirekt als Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Seele geliefert worden; nichts dürfe daher unberücksichtigt bleiben. Der I. Teil, mit dem Titel »Grundbegriffe«, enthält im großen und ganzen die Forschungsprinzipien und Grundbegriffe fast aller irgendwie die menschliche Psyche behandelnden Disziplinen und Bestrebungen der Gegenwart. Der II. Teil, »Forschungswege der Charakterologie« betitelt, zeigt die Mannigfaltigkeit der Wege, auf denen Kenntnis vom Charakter gewonnen werden kann, und geht da besonders auf die bisher vorliegenden Physiognomiken, von Aristoteles bis Lavater ein. In ähnlicher Weise werden andere Erforschungsmethoden von ihrem historischen Anfang an bis auf unsere Tage herangezogen, und so besonders den

experimentellen Versuchen Erörterungen weiten Umfangs gewidmet. — Der III. Teil, »Charakterologische Leitlinien« betitelt, ist mehr grundsätzlich und unhistorisch gehalten, und rollt in der Vorläufigkeit eines losen Nebeneinander eine Fülle von Gesichtspunkten auf, die, in 37 Paragraphen untergebracht, hier unmöglich wiedergegeben werden können. Der IV. Teil, »Charaktere« benannt, zeigt dann schließlich, in wie vielen Hinsichten man von der Einheit eines Charakters sprechen kann, welche Arten möglicher Träger da in Betracht kommen (»Zeitcharaktere«, »Völkercharaktere«, »Berufscharaktere« usw.).

Dieser ganze Aufbau spiegelt sich schon vollkommen deutlich im Inhaltsverzeichnis, und so wird man denn schon durch die äußere Aufmachung des Buches höchst erwartungsvoll gestimmt. Die Lektüre selbst aber enttäuscht denn freilich um so mehr, und zwar so radikal und in allen seinen Teilen, daß man schon sagen muß: wer so wenig Belangvolles oder gar Eigenes über die Dinge, die er in die Hand nimmt, selbst zu sagen hat, hätte es besser unterlassen ein Buch darüber zu schreiben. Es lohnt sich daher auch nicht, auf den *Inhalt* näher einzugehen. Denn wo man endlich eigene Darlegungen des Verfassers zu hören erwartet (im III. und IV. Teil), erfährt man lauter Dinge, die von Anderen bereits besser und klarer gesagt sind. Und was die historischen und literarischen Referate fremder Theorien betrifft, so sind sie einfach *schlecht*. Unklar, unscharf, nirgends das Wesentliche mit entschlossenem Griffe anpackend, bringen sie statt dessen lauter kleine historische »Delikatessen«, die, auf den Unkundigen zugeschnitten, ihm im ersten Augenblick wohl auch munden und von seiten ihrer Vielseitigkeit zumal auch Bewunderung abringen mögen, zur Klärung der Sache ihm aber nicht das Mindeste beisteuern, es sei denn (im besten Falle) die Anregung zu dem Entschluß, hier einmal selbst nachlesen zu wollen. — Schließlich sind auch Stil, Aufbau und Ueberleitungen von einer merkwürdigen Ungeschicktheit und Niveaulosigkeit.

So wäre denn über solch schlechtes Buch gar nicht viel Aufhebens zu machen, wenn es nicht noch etwas mehr wäre, als bloß unbedeutend und schlecht: nämlich gefährlich und blenderisch. Naiv ausgesprochene Banalitäten wären schließlich nicht so scharf herzunehmen. Wenn das Ganze sich aber auf Schritt und Tritt den Anstrich gibt, als *sei* es etwas, als stelle es den Höhepunkt der gegenwärtigen Wissenslage auf diesem Gebiete dar, so verdient es doch, daß ihm etwas energischer entgegengetreten werde. Sein durchgehender Zug nämlich ist die Aufputzung und Positivmachung eigener (letztlich wohlgefühlter) Schwächen. Die Unfähigkeit, überhaupt in irgendeiner Sache zu einem eigenen Urteil zu gelangen, wird ausgegeben als Vorurteilslosigkeit und Urteilsenthaltsamkeit angesichts einer schwierigen Problemlage, und dies mit einem Pathos, zu dessen Bekräftigung sogar ein Nikolai Hartmann, mit seiner aus so ganz andern Untergründen stammenden Haltung der Vorsicht, als Bundesgenosse und

Gewährsmann herhalten muß. — Auf der andern Seite schmückt sich das Buch dann auch wieder mit einer falschen Bescheidenheit, der man das Bemühen, einer zu scharf anfassenden Kritik vorzubeugen, nur zu deutlich anmerkt. Von philosophischem Niveau ist überhaupt keine Spur vorhanden. Dies wird aber dahin umfrisiert, daß der Verfasser nicht für Fachphilosophen, sondern für die vielen Einzelwissenschaftler zu schreiben beteuert, die an dem Vorhandensein einer Charakterologie, jeder in seiner Weise, ein grundlegendes Interesse hätten — wobei leider nur Einfachheit und Leichtverständlichkeit in der Darstellung mit Unklarheit, Seichtigkeit, Gewundenheit und Drumherumreden verwechselt ist. — So will es denn weiterhin nur eine Grundlegung geben, und andererseits »erschien es doch auch untunlich«, »bloß« »eine Grundlegung zu bieten«. — So kritisiert es auf Schritt und Tritt die Meinungen Anderer, will aber »selbstverständlich« »damit nicht gesagt haben«, daß es nun anderer — oder welcher andern Meinung es sei. Es nimmt überhaupt fast ständig im zweiten Satze zurück, was es im ersten sagte, und ist überdies von einer durchgehenden Verschleierungspolitik geleitet. Unendlich viel Worte werden mit ganz subjektiven Beteuerungen, Ratschlägen usw., mit jeder Sachhaltigkeit baren, buchstäblich n i c h t s-sagenden Redereien verschwendet. Fast ein Drittel des Buches wäre, an Umfang, auf deren Konto zu setzen.

Schließlich wird, um die Bedeutung Anderer nicht doch zu stark gegen sich selbst wirken zu lassen, beim Referate ihrer Ergebnisse das Wichtigste oft gar nicht erwähnt, dafür aber an andern Stellen u n zitiert und als »Allgemeingut« benutzt, ohne zu zeigen, durch w e s s e n V e r d i e n s t sie denn allenfalls dazu geworden sein mögen. So wird Klages nur in ein oder zwei Einzelpunkten herangezogen, Pfänder sehr oberflächlich wiedergegeben und kritisiert, Häberlin e i n mal flüchtig erwähnt, unter den Physiognomikern ihr bisher vielleicht bedeutendster Vertreter, Carl Gustav Carus überhaupt nicht genannt. Ueberall wird nur das herausgegriffen, an dem sich auf die leichteste und billigste Art Aussetzungen oder sonstige Bemerkungen anbringen lassen.

Und endlich muß noch gesagt werden, daß das H a u p t kriterium für die Berechtigung, über charakterologische Dinge zu schreiben, hier völlig negativ entscheidet, nämlich die, zwar nur gefühlsmäßig, darum aber nicht weniger deutlich feststellbare A r t , w i e , mit welchem Timbre, aus welchem eignen Seelenhintergrund, mit welchem Grad von Gediegenheit, Feinheit und Ueberlegenheit über psychologische Dinge überhaupt gesprochen wird. Wenn sich ja freilich auch fast die gesamte Schulpsychologie hierin oft das Merkwürdigste leistete, so doch immerhin mehr nur nach Seiten der Dürre und Lebensfremdheit und — vor allem! — infolge einer g r u n d s ä t z l i c h nicht auf die Ganzheit der menschlichen Psyche eingestellten M e t h o d e. Wo aber der Charakter selbst zum Thema wird, hat man schon anders zu wägen. Man lese selbst nach, welche Beispiele gewählt, was für Fälle fingiert, wie sie ausgeführt sind, und lese auch z w i s c h e n den Wor-

ten und Zeilen — und man wird gestehen, daß das Niveau ein unzureichendes ist; auch wenn man nicht gerade Klages zum Maßstab nimmt, dessen Hauptbedeutung und Geheimnis literarischer Wirksamkeit vielleicht gerade hierin liegt, daß er als ein Berechtigter über seinen Gegenstand spricht, und darin vielleicht alle seine Zeitgenossen dieses Gebietes überragt.

So kann man denn leider nur feststellen, daß die Aufmachung des Buches nach außen hin (auf dem Reklameumschlag steht: »Das Werk moderner Menschenkunde und Persönlichkeitsforschung«), mit seinem innern Gehalte so traurig kontrastiert, daß es als ein Mach- und Blendwerk angesehen werden muß.

Oder fühlte sich Utitz verpflichtet, als Herausgeber des »Jahrbuches« auch eine eigene »Grundlegung« dieses Gebiets liefern zu müssen? Im Jahrbuch nämlich zeigt er sich von einer durchaus positiven Seite: als geistiger Unternehmer und Organisator. Was er kraft dessen an Beiträgen verschiedenster Art zusammenbringt, ist durchaus nur positiv zu bewerten. Aber Unternehmer sein können, heißt noch nicht selbst produzieren müssen. Und andererseits ist auch im Jahrbuch noch nicht ganz auf die Beihilfe des Sensationellen verzichtet worden. Denn man fragt sich vergebens, warum wohl dem in seinen ausführlichen Statistiken und Einzelheiten ohnehin schon etwas weitgehenden Aufsatz von Rob. Heindl über »Strafrechtstheorie und Praxis« (der das Zusammenleben der Sträflinge in den französischen Verbrecherkolonien schildert, und auf 60 Seiten beweist, daß diese Art der Bestrafung die Sträflinge nicht bessere) — warum diesem Artikel nicht weniger als 16 Abbildungen von Hinrichtungsszenen in Ostasien und Aehnlichem beigegeben sein mögen — wenn man nicht obigen Schluß ziehen will.

Doch ist damit den sonstigen sehr positiven Beiträgen, deren Themenspielraum mit Recht fast als grenzenlos angesetzt ist — ja kein Abbruch getan. Es sind da z. B. gute Monographien über die Charaktere historischer Persönlichkeiten (Gogol, Busch, Oberländer, Kant). Dann sachlich orientierte Monographien über den Gelehrten, den Regulierungsbeamten, den Verstandesmenschen, den triebhaften und den bewußten Menschen, und schließlich auch einige prinzipieller gehaltene Abhandlungen, unter denen vor allem die so charaktervolle Arbeit von Ludwig Klages über »die psychologischen Errungenschaften Nietzsches« und Alexander Pfänders »Grundprobleme der Charakterologie« als die vielleicht wertvollsten Beiträge des ganzen Bandes anzusehen sind. Da der Letztgenannte zudem so grundlegende Dinge über den Charakter als solchen bringt, sei über seinen Inhalt noch kurz referiert, als über das Einzige, was in dieser Hinsicht neben Klages und Häberlin unseres Wissens bis heute in Betracht kommt.

Im ersten Abschnitt (»Der Gegenstand der Charakterologie«) behandelt Pfänder zunächst den individuellen Charakter und setzt hier die Grundscheidung von »Grundcharakter« und »empirischem Charakter« an. Der Grundcharakter eines Menschen

ist das, was er »im Grunde« ist; sein Kern, der im empirischen Charakter nur mehr oder weniger vollkommen »zur Auszeugung gelangt«. In ihn gehört daher n i c h t alles nur Vorübergehende, Unechte, Aufgepfropfte, Krankhafte oder Abnorme, deshalb aber auch noch nicht gleich alles Konstante, Echte, Gesunde. Er ist auch nicht identisch mit den »ursprünglichen Dispositionen« (Fähigkeiten und Anlagen), noch auch mit der Naturseite des Menschen, gegenüber seinem Freiheitscharakter (b e i d e sind in ihm, wie im empirischen Charakter vertreten), noch auch das generelle Wesen, dessen Individuation der empirische Charakter darstellte; sondern er ist »die auf Selbstauszeugung drängende Seinsgrundlage des empirischen Charakters«. — Außer individuellen sind nun auch allgemeinere Züge in jedem Charakter vertreten, bis herauf zu dem allgemeinsten, dem Charakter des Menschen, der Persönlichkeit überhaupt. — Die E i n h e i t des Charakters ist nun zu Vielheiten verschiedenster Ordnung in Beziehung zu setzen; er hat ein »V e r h ä l t n i s«

1. zu seinen hierarchisch aufgebauten »Einzelzügen«,
2. zu seinen »Erweisungen« im Lebensablauf,
3. zu seinen »Ausdrucksmerkmalen« in Leib, Mine, Gebärde, Sprache usw.),
4. zu seinen »Abdruckscharakteren« in Umgebung, Kleidung, Werken usw.

Die tatsächliche Auszeugung hängt mit von äußern Faktoren ab; sofern aber von inneren, hat sie selbst auch in ihrer Genese eine ideale Vorzeichnung. —

2. T e i l: »D i e A u f g a b e d e r C h a r a k t e r o l o g i e« ist weder eine »axiologische«, noch eine »nomologische« (von »Werten« oder »Forderungen« her bestimmte) — sondern die einer verstehenden (zudem historischen, nicht systematischen) S e i n s-wissenschaft.

3. T e i l: »D i e M e t h o d e d e r C h a r a k t e r o l o g i e« beruht auf den zwei Momenten 1. der theoretischen Idealisierung (die aus der Abstreichung des Unvollkommenen, dessen konstruktivem Ersatz durchs Vollkommne und der so resultierenden Erfassung des Grundcharakters besteht) und 2. auf dem der Generalisierung, der Ordnung der Charaktermerkmale nach dem Grade ihrer Allgemeinheit.

Der IV. Teil gibt, als der originellste, einige »Beiträge zum Problem der Charakterarten« durch Aufstellung einiger Besonderungskategorien. Die Seele unterscheidet sich u. a. 1. nach ihrer »G r ö ß e u n d K l e i n h e i t« (Gestalt); 2. nach ihrer »s e e l i s c h e n S t o f f n a t u r«, die nach den verschiedensten Gesichtspunkten bestimmt werden kann, so nach ihrer Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Grob- und Feinkörnigkeit, Biegsamkeit, Zähigkeit usw., und für die man im weitesten Umfange b i l d l i c h e Termini, wie lehmig, seidig, holzig, ja eichenholzig, eschen-, zedern-mahagoniholzig, battistartig, feinstählern, pomadig, steifbrokatig, quecksilbern usw. zu verwenden hat, 3. nach der Art des seelischen L e b e n s-f l u s s e s, der nach Fülle, Ge-

schwindigkeit, Wucht und Rhythmus, dann nach dem Wärmegrade der seelischen Flüssigkeit, schließlich nach der Qualität des Lebensblutes zu beurteilen ist; 4. nach dem Tonus des Charakters, d. h. dem Spannungsverhältnis, das die Seele hat a) als naturhafte 1. zum eignen Leibe, 2. gegen andere und die Außenwelt überhaupt, 3. zum eignen Selbst, 4. gegen Gott; b) als »freitätiges Ich« 1. zu sich selbst, 2. zu seinem »seelischen Selbstgetriebe«, 3. zu der Sphäre der verpflichtenden Forderungen. — Schließlich 5. unterscheiden sich die Charaktere nach der Art ihres »seelischen Lichts«, das im übertragenen, wie im wörtlichen Sinne dem Menschen aus den Augen strahlt und seinen Blick (und Seele) frisch, klar, wässerig, heiter, warm oder milde usw. macht.—

Man sieht schon an dieser Wiedergabe, welche wichtigen Grundverhältnisse in den ersten Teilen (wenn auch nicht alle erstmalig) bloßgelegt und wie originelle Gedanken im letzten Teile geboten werden. Als bedenklich hat hier aber doch zu gelten die stark naturalistische Gebundenheit sowohl der Grundbesonderungskategorien (Größe, Stoffnatur, Flüssigkeit usw.), wie auch der individuell charakterisierenden (sofern sie mehr sein wollen, als bloße und vorläufige Bilder). Eine gewisse naivnaturalistische Vorstellungsweise verrät sich übrigens auch sonst überall bei Pfänder, ein Grundfehler, von dem nebenbei bemerkt auch Klages in seinen Grundkategorien nicht ganz frei ist, und den grundsätzlich überwunden zu haben, als einer der Hauptvorzüge des Häberlinschen Werkes anzusehen ist; womit nicht gesagt sein soll, daß seine Art als die einzig mögliche Ueberwindungsweise gelten müßte.

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.